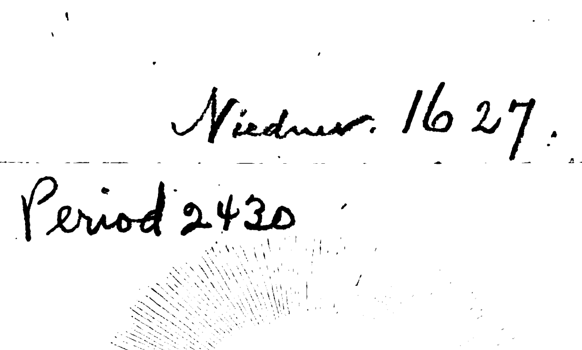



Niedner. 1627.
Period 2430

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

In Verbindung

mit der

von C. F. Illgen gegründeten

historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig

herausgegeben

von

Dr. theol. Christian Wilhelm Niedner

in Wittenberg.

Sechsundzwanzigster Band.

Neue Folge. Zwanzigster Band.

Gotha,

Friedr. Andr. Perthes.

1856.

Zeitschrift
für die
historische Theologie.

In Verbindung
mit der
von C. F. Illgen gegründeten
historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig
herausgegeben
von
Dr. theol. Christian Wilhelm Niedner
in Wittenberg.

Jahrgang 1856.

Gotha,
Friedr. Andr. Perthes.
1856.

Inhalt des Jahrganges 1856.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Seite.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1856. I. Heft.

I.

Ueber die Aechtheit der syrischen Recension der ignatianischen Briefe.

Von
Dr. ph. Lic. theol. Richard Adelbert Lipsius,
Privatdocent d. Theol. in Leipzig.

Seit dem ersten Erscheinen der längern griechischen Recension der ignatianischen Briefe ist die Kritik derselben nach einander in drei verschiedene Stadien getreten. Zuerst lagen 11 Briefe nach der lateinischen Uebersetzung der längern Recension vor (an die Traller, Magnesier, Tarser, Philipper, Philadelphener, Smyrnäer, an Polycarp, an die Antiochener, an Heron, an die Epheser und an die Römer); vollständig herausgegeben von Faber Stapulensis, im Jahre 1529. Den in dieser Sammlung noch fehlenden Brief an Maria Cassabolita gab 1536 Champier heraus, gleichzeitig mit den von Faber weggelassenen 3 lateinischen Briefen, welche schon früher unter dem Namen des Ignatius bekannt waren [1]). — Die erste Herausgabe des griechischen Textes der 11 erstgenannten Briefe sammt dem (in dieser Sammlung zuerst stehenden) Briefe an Maria Cassabolita erfolgte 1557 durch Pacaeus (Valentin Hartung Frid) nach einem augsburger Codex; und 3 Jahre später besorgte Andr. Gesner unabhängig von Pacaeus eine Ausgabe derselben Briefe nach einer im Privatbesitze des Caspar von Nydpruck befindlichen Handschrift. Für die Kritik wurde aber durch die genannten wie durch einige bald nachher folgende Ausgaben darum wenig gewonnen, weil sowol die lateinische Uebersetzung als auch die beiden griechischen codd. nur einer und derselben Textgestalt angehörten, der jetzt sogenannten längern Recension. Doch schied schon Martialis Maestraeus (1608) die 3 nur lateinisch vorhandenen Briefe aus der Masse der übrigen als apokryph aus, und äusserte bezüglich der übrigen die Vermuthung, daß sie durch Häretiker und spätere griechische Schriftsteller vielfach interpolirt seien. Sein verwerfendes Urtheil über die 3 lateinischen Briefe ist seitdem allgemein geworden; über die übrigen 12 Briefe waren die Kritiker getheilter Meinung. Bellarmin [2])

---

[1]) 2 Briefe ad S. Joannem und einer ad S. Mariam.

[2]) In der Schrift de Sacramento Eucharistiae.

und der Jesuit Halloix [3]) traten für ihre durchgängige Authentie und Integrität in die Schranken; Andre wie Calvin [4]) verwarfen sie völlig, und die Magdeburger Centuriatoren äusserten sich wenigstens zweifelhaft über das Ganze[5]). Eine mittlere Stellung nahm unter Andern Scultetus ein, welcher zwar zugab, daß Ignatius Briefe geschrieben habe, die vorliegenden aber für interpolirt ansah [6]). Auf eine ähnliche Ansicht war schon vor ihm Vedelius gekommen. Dieser schied zwei Classen ignatianischer Briefe und setzte die 7 bei Eusebius erwähnten (Traller, Magnesier, Philadelphener, Smyrnäer, Polycarp, Epheser, Römer) in die erste, die übrigen 5 in die zweite Classe; betrachtete aber auch die 7 ersteren als interpolirt, mit specieller Hervorhebung einzelner Stellen [7]).

In eine neue Phase trat der Streit durch den Erzbischof Usher. Nach zwei von ihm aufgefundenen Handschriften, von denen die eine noch jetzt im Cajus College in Cambridge vorhanden ist, die andre (seitdem verloren gegangene) damals im Privatbesitze des Bischofs Mountagu sich befand, gab er die 7 bei Eusebius erwähnten Briefe in einer neuen, verkürzten Textgestalt heraus. Ausserdem enthielten beide Codd. noch die Briefe der Maria Cassabolita an Ignatius, des Ignatius an Maria, an die Tarser, an die Antiochener und an Heron; dagegen fehlte in ihnen von den früher bekannten 12 Briefen der Brief an die Philipper, den Usher sammt den 3 lateinischen Briefen nach den früheren Hilfsmitteln beifügte [8]). Von sämmtlichen Briefen erkannte Usher nur die Briefe an die Epheser, Magnesier, Traller, Römer, Philadelphener und Smyrnäer in der neu aufgefundenen, durch patristische Citate bestätigten Textgestalt als ächt an; den Brief an Polykarp verwarf er aus innern Gründen, trotzdem daß auch dieser in einer (wenn auch unbedeutend) verkürzten Gestalt auftrat.

Der durch Usher neugewonnene kürzere Text fand seine Bestätigung durch den von Isaak Vossius eingesehenen Codex Medicaeus. Dieser enthielt die bei Eusebius erwähnten Briefe mit Ausnahme des Römerbriefes, sämmtlich in der kürzeren, wenn auch hie und da von der

---

[3]) Apologia pro epistolis Ignatii p. 435 (in seiner Sammlung griechischer Kirchenväter des 1. Jahrhunderts).

[4]) Instit. christi. relig. I, 13. sect. 49.

[5]) Cent. 2. cap. X. p. 165.

[6]) Medullae Theologiae Patrum Syntagma. p. 351.

[7]) In seiner Ausgabe der ignat. Briefe vom Jahre 1623.

[8]) Ausgabe von 1644.

lateinischen Uebersetzung abweichenden Recension. Von den übrigen Briefen fanden sich im mediceischen Codex noch der Brief der Maria Cassabolita an Ignatius, der Brief des Ignatius an Maria, und ein Bruchstück des Briefes an die Tarser, sämmtlich in der schon bekannten längeren Recension; und es ist wahrscheinlich, daß auch die übrigen Briefe (vielleicht mit Ausnahme des Philipperbriefes) in diesem Codex enthalten waren. Unter Benutzung dieses Textes nun entstand die Ausgabe von Isaak Vossius (Amsterdam 1646). Die dem Usher'schen Texte entsprechende kürzere griechische Recension des Römerbriefes, welcher im cod. Med. fehlte, gab im Jahre 1689 Ruinart, aus einem das Martyrium des Ignatius enthaltenden Codex Colbertinus, in seinen Acta primorum Martyrum heraus. Es war sonach für sämmtliche 7 bei Eusebius erwähnte Briefe eine doppelte Recension vorhanden, eine längere und eine kürzere. Auf Grund der neugewonnenen Documente kam man insgemein zu der Ansicht, daß jene 7 Briefe wie sie in der kürzern Recension vorliegen (also mit Einschluß des von Usher verworfenen Briefes an Polykarp) in der Hauptsache ächt, die übrigen 5 hingegen untergeschoben seien [9]). Doch machte sich daneben mit ziemlicher Allgemeinheit die Meinung geltend, daß wol auch der kürzere Text der 7 Briefe nicht frei sei von allerhand späteren Interpolationen [10]).

Neuerdings hat Meier (Studien und Kritiken 1836, 2, 340 bis 382) einen neuen Versuch gemacht, die Authentie der längeren Recension zu retten; allein die Untersuchungen von Arndt (Studien und Kritiken 1839, 1, 136 ff.) und Rothe (im Anhange zu seiner Schrift „die Anfänge der christl. Kirche" S. 735 — 784) haben die ältere An-

[9]) Die Angriffe Blondel's (apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris. praefatio p. 39.) wurden durch Hammond (dissertationes quatuor, quibus episcopatus iura ex S. Scripturis et primaeva antiquitate adstruuntur. Lond. 1651), die erneuerten und verstärkten Angriffe Daillé's (Joannis Dallaei de scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo, quibus demonstratur illa subditicia esse. Genevae 1666) durch Pearson in der berühmten Schrift Vindiciae Epistolarum S. Ignatii (abgedruckt in dem zweiten Bande der Ausgabe von Cotelier) zurückgewiesen.

[10]) Vgl. den appendix zu Cureton's Vindiciae Ignatianae, Lond. 1846. Den hier angeführten Zeugnissen fügen wir noch hinzu die Abhandlung von Netz, über den Brief des Ignatius von Antiochien an Polykarp von Smyrna, Studien und Kritiken 1835, 4. S. 881 ff. Wenn Uhlhorn, in Ztschr. f. d. hist. Theol. S. 4, Netz unter Denen mit aufführt, die für die längere Recension stritten, so ist dies ein Irrthum.

sicht mit solcher Evidenz festgestellt, daß diese Frage als abgethan angesehen werden kann.

Wichtiger ward ein anderer Streit, der über die Aechtheit und Integrität der relativ ursprünglichen kürzeren Recension selbst geführt ward. Baur erkannte an, daß dieselbe den Vorzug verdiene vor der längeren Recension; aber er leugnete ihre Authentie überhaupt und versetzte ihre Abfassung in die Zeit nach Mitte des zweiten Jahrhunderts. Zweck der Unterschiebung sollte hauptsächlich die Befestigung der katholischen Kirche gegen die gnostischen Häresien sein [11]. Die Baur'sche Ansicht wiederholte mit näherer Ausführung im Einzelnen Schwegler [12]. Dagegen traten für die Authentie der kürzeren Recension Rothe [13], Huther [14] und Düsterdiek [15] in die Schranken, während Neander auch in der zweiten Ausgabe seiner Kirchengeschichte [16] sich dahin aussprach, daß auch die kürzere Recension wenigstens von bedeutenden Interpolationen nicht frei sei. Somit stand der Streit im Wesentlichen, was seine Resultate anlangt, noch auf demselben Puncte, zu welchem er kurz nach der Auffindung der kürzeren Recension gediehen war.

Da gab Cureton im Jahre 1845 die drei Briefe an den Polykarp, an die Epheser und an die Römer nach zwei in den Jahren 1839 und 1843 in der nitrischen Wüste gefundenen syrischen Handschriften heraus [17]. Die erstere enthält das Asceticon des Pachomius, eine Erzählung über einen alten Mönch Malchus, Fragen und Antworten der ägyptischen Väter, die Briefe des Evagrius an Melania und auf dem letzten Blatte, augenscheinlich um den noch übrigen Raum auszufüllen, den Brief des Ignatius an Polykarp. Auf der zweiten Handschrift fanden sich hinter einem Trostbrief über den Tod eines Kindes, von einem unbekannten Verfasser, die 3 genannten Briefe des Ignatius, denen noch einige andre Schriften verschiedener Verfasser angefügt sind, unter ihnen Predigten von Basilius dem Großen und Gregor von Nyssa über die Trinität. Bei einer demnächst angestellten Vergleichung

---

[11]) Ueber den Ursprung des Episkopats. 1838. S. 147 ff.

[12]) Nachapostolisches Zeitalter II, 159 — 179.

[13]) l. c. im Anhange p. 715 ff.

[14]) Zeitschrift f. d. histor. Theologie 1841, 4, 3 — 73.

[15]) de Ignatianarum epistolarum authentia. Gotting. 1843.

[16]) p. 1140.

[17]) The ancient Syriac version of the Epistles of Saint Ignatius to St. Polycarp, the Ephesians and the Romans etc. By William Cureton, M. A. London 1845.

der syrischen Recension mit der kürzeren griechischen ergab sich, daß die erstere eine noch mehr verkürzte Textgestalt repräsentirte. Besonders auffallend stellte sich diese Erscheinung am Epheserbriefe heraus; dagegen enthielt der syrische Römerbrief am Schlusse eine längere Stelle, welche in den bisher bekannten Texten das 4te und 5te Capitel des Briefes an die Traller bildet. Die in der syrischen Recension fehlenden Stellen hatten meist die Hochstellung des Episkopats oder die Bekämpfung doketischer Häresien zum Gegenstande. Hierdurch gewann Cureton die Ansicht, daß nur die 3 Briefe in der syrischen Recension für ächt anzusehen seien; ein Späterer habe dieselben um die kirchlichen Lehren vom Episkopat und der Gottheit Christi zu vertheidigen interpolirt, und zugleich die 4 bei dem Syrer fehlenden Briefe an die Magnesier, Traller, Philadelphener und Smyrnäer in derselben Absicht dem Ignatius untergeschoben.

Seitdem ist die Frage nach der Aechtheit dieser syrischen Briefe in den Vordergrund getreten, ohne jedoch bis jetzt zur Entscheidung geführt worden zu sein. Zuerst suchte Wordsworth in der English Review [18]) gegen Cureton die entgegengesetzte Ansicht zu begründen, daß der ächte griechische Text vielmehr von einem Monophysiten aus dogmatischem Interesse verstümmelt sei; erfuhr jedoch durch Cureton selbst [19]) eine wenigstens insoweit erschöpfende Widerlegung, daß, wenn auch nicht das verwerfende Urtheil über die syrische Recension überhaupt, doch die von Wordsworth beliebte Motivirung desselben als abgethan angesehen werden muß. Hierauf trat der durch seine allseitigen Forschungen rühmlichst bekannte Ritter Bunsen in zwei ziemlich gleichzeitigen Schriften als Vertheidiger der Cureton'schen Hypothese auf [20]). In der einen suchte er zu zeigen, daß die syrische Recension den Vorzug verdiene, sowol was den Stil und die Anordnung und den Fortschritt der Gedanken als auch was den Lehrbegriff anbelange; insbesondere wiesen die christologischen Anschauungen und die urchristliche Meinung vom Bischofe, als dem durch die ethische Macht der Persönlichkeit, nicht durch die äusserlich fixirte Amtsgewalt zur Leitung der Gemeinde

---

[18]) Juli 1845. Nr. VIII.

[19]) Vindiciae Ignatianae, or the genuine writings of St. Ignatius as exhibited in the ancient Syriac version vindicated of the charge of heresy. London 1846. vgl. auch Lee British Magazine XXX, 667.

[20]) Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr. August Neander. Hamburg 1847. — Die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien. Hamburg 1847.

berufenen Haupte, auf ein bei weitem früheres Zeitalter hin, als die griechische Recension beanspruchen dürfe. In der andern Schrift machte Bunsen den Versuch, auf Grund der syrischen Uebersetzung den ursprünglichen griechischen Text kritisch herzustellen. Allein die Parteilichkeit welche ihn beim Syrer überall die schönste Ordnung und die präcisesfte Sprache, bei dem Interpolator nichts als Verwirrung Zusammenhangslosigkeit und hole Rhetorik finden ließ, desgl. die Willkür mit welcher er bei der Kritik des Textes verfuhr, forderte eine Entgegnung Baur's heraus [21]). Baur kehrte das Verhältniß beider Recensionen um, und vindicirte dem kürzeren griechischen Texte den bessern Zusammenhang, während er die Abgerissenheit und theilweise Unverständlichkeit des syrischen Textes als Kennzeichen seines secundären Ursprungs geltend machte. Hinsichtlich des Lehrinhalts aber suchte Baur zu zeigen, daß der Syrer in den Dogmen vom Episkopat und von der Gottheit Christi ganz dieselbe dogmatische Anschauung verrathe, welche die Aechtheit des griechischen Textes verdächtig mache. — Hatte Baur in seiner Erörterung unbestimmt gelassen, welches die Veranlassung gewesen sei den griechischen Text zu excerpiren, so erklärte sich Hefele in den Prolegomenen zu seiner dritten Ausgabe der patres apostolici dahin, daß hier ein zu asketischen Zwecken von einem Mönche gefertigtes Excerpt vor uns läge [22]). Ihm stimmten unter den Neueren die sich mit der Ignatiusfrage beschäftigt haben, Jacobson [23]), Denzinger [24]), Uhlhorn [25]) bei, sämmtlich übrigens nicht blos an der Priorität sondern auch an der Authenticität der griech. Recension festhaltend. Auch Petermann [26]) war durch Vergleichung der syrischen Uebersetzung mit einer aus dem Syrischen gefertigten armenischen Version für die Ansicht gewonnen worden, daß die gegenwärtige kurze Gestalt des syrischen Textes nicht die ursprüngliche sei. Dieselbe Ansicht ist zuletzt von Hilgenfeld [27]) geltend gemacht worden; doch unter Erneuerung der Baur'schen Ansicht von der Unächtheit auch der ursprüng-

[21]) Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen. Tübingen 1848.

[22]) Patrum Apostolicorum Opera ed. III. 1847. proleg. p. LVIII.

[23]) In den proll. zur zweiten Ausgabe der Patres App. (Tom. I).

[24]) Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe. Würzburg 1849.

[25]) Zeitschrift für die histor. Theologie 1851, 1.

[26]) S. Ignatii Patris Apostolici quae feruntur Epistolae. Lipsiae 1849.

[27]) Die apostolischen Väter. Halle 1853. S. 274 — 279.

licheren griech. Recension. Sonach scheint allerdings die Mehrheit der Kritiker gegen die Ursprünglichkeit der syrischen Recension sich entscheiden zu wollen. Doch ist inzwischen auch Cureton mit einer neuen Arbeit hervorgetreten, die er corpus Ignatianum genannt hat [28]). Unter Benutzung einer dritten im Jahre 1847 aufgefundenen syrischen Handschrift der 3 Briefe, welche ganz dieselbe Textgestalt mit den bereits bekannten Handschriften repräsentirt, hat er die Herstellung des ursprünglichen Textes mit größerem Glücke als Bunsen versucht. Zugleich hat er die Aechtheit dieses syrischen Textes in der Introduction sowie in den p. 263—365 beigegebenen kritischen Noten vertheidigt; endlich die zur Kenntniß der Geschichte des Textes wichtigen syrischen Fragmente, welche er bereits in seinem ersten Werke herausgegeben hatte, mit einer Anzahl neuaufgefundener vermehrt aufs neue abdrucken lassen. Leider hat er hierbei die Petermann'sche Ausgabe mit der von Diesem zuerst veröffentlichten armenischen Version noch nicht benutzen können, wie umgekehrt Petermann die neuen Entdeckungen Curetons noch nicht vergleichen konnte. Die jüngste Vertheidigung der Aechtheit des syrischen Textes, die noch in Betracht kommt, hat Ritschl übernommen. Ohne sich specieller in die eigentlich kritische Untersuchung einzulassen, hat er (wie ich glaube) mit richtigem Tacte hervorgehoben, daß die in den syrischen Briefen enthaltenen Ansichten vom Episkopat einer früheren dogmatischen Entwicklungsstufe angehören, als die im bisherigen kürzeren Texte sich findenden [29]). Auf diese Erörterung hat indeß der neueste auf den syrischen Text genauer eingehende Kritiker der Ignatiusbriefe, Uhlhorn, ebensowenig Rücksicht genommen, wie auf die durch Cureton im Corpus Ignatianum neu herausgegebenen handschriftlichen Ueberreste. Seitdem ist eine freilich nicht erheblich viel Neues bietende Vertheidigung des syrischen Textes durch Weiß [30]) erschienen, die in der oben angeführten Schrift Hilgenfelds wenigstens beiläufige Berücksichtigung gefunden hat. Dagegen hat auch Hilgenfeld die von Uhlhorn unerledigt gelassenen Puncte noch zu keinem Abschlusse gebracht. Ritschl'n gegenüber sucht er nur die Unverständlichkeit des syrischen Textes in Eph. 19 ausführlicher zu erörtern; im übrigen ist seine Untersuchung grade über diesen Theil der ignatianischen Frage ziemlich

[28]) Corpus Ignatianum; a complete collection of the Ignatian Epistles etc. by William Cureton. London 1849.

[29]) Entstehung der altkatholischen Kirche S. 418 ff. 577 ff.

[30]) Reuters Repertorium 1852. Sept. Vgl. auch Lübkert, die Theologie der apostol. Väter; in dieser Zeitschrift 1854, 4, 590—98.

kurz und unselbständig, und namentlich sind auch von ihm die neuen kritischen Hilfsmittel völlig unbeachtet gelassen worden.

Sonach wäre schon aus diesem Grunde ein nochmaliges Aufnehmen der Untersuchung durch die Gründlichkeit geboten. Hierzu kommt, daß der von Baur gegen Bunsen nicht ganz mit Unrecht erhobene Vorwurf der Partteilichkeit mit nicht geringerem Rechte auch die Gegner Bunsens zu treffen scheint. Die Behauptung der Zusammenhangslosigkeit der syrischen Recension, in welcher seit Baur alle Gegner jener Recension übereinstimmen, ist zum mindesten eben so übertrieben, wie die von Bunsen dem kürzeren griechischen Texte gemachten Vorwürfe hohler und sinnloser Rhetorik. Andrerseits aber ist auch noch kein Versuch gemacht worden der Methode nach welcher der Interpolator arbeitete auf den Grund zu sehen; eine Aufgabe die doch gelöst werden mußte, wenn nicht die Vertheidiger des bisherigen Textes Recht behalten sollten. Desgleichen ist durch Ritschl eben nur erst ein Anfang gemacht worden, das Verhältniß der beiden Recensionen zu einander aus ihrer historischen Situation und ihrem dogmatischen Verhältniß zu einander zu bestimmen; und namentlich ist auf den Umstand bisher viel zu wenig Rücksicht genommen worden, daß der griechische Text allenthalben gegen eine wie es scheint schon sehr erstarkte doketische Häresie ankämpft, während im Syrischen kaum eine Spur einer solchen Häresie sich entdecken läßt. Wir müssen aber behaupten, daß die kritischen Untersuchungen über die Abfassungszeit jedweder Schrift des christlichen Alterthums nur dann von dem schlüpfrigen Boden bloßer Conjecturalkritik hinweg und zu größerer wissenschaftlicher Evidenz hingeführt werden können, wenn man die in Frage stehende Schrift aus den Zeitverhältnissen heraus erklärt, welche sie voraussetzt [31]). Endlich ist auch in der diplomatischen Kritik der ignatianischen Briefe noch viel zu thun übrig. Auch hier ist man noch nicht viel über die Sammlung der Materialien und die allerersten Anfänge einer kritischen Sichtung derselben (wie solche bei Petermann, Cureton und cum grano salis bei Denzinger sich finden) hinausgegangen; namentlich ist für die Feststellung des Verhältnisses der verschiedenen Handschriften zu einander und ihre Zurückführung auf bestimmte Familien noch so gut wie gar nichts ge-

[31]) Wir können hierbei nicht unbemerkt lassen, daß es Baur's Verdienst ist diese Wahrheit zuerst gewürdigt und mit ihrer praktischen Anwendung auf die Kritik Ernst gemacht zu haben; wenngleich wir nicht behaupten mögen, daß diese Anwendung auch allenthalben, insbesondre bei einem Theile der neutestamentlichen Schriften, eine glückliche gewesen.

schehen. Und doch ist die Forderung einer solchen kritischen Sichtung die zunächstliegende, die man an eine auch philologische Genauigkeit beanspruchende Arbeit bei dem heutigen Standpunkte der philologischen Wissenschaften zu stellen berechtigt ist.

Wenn wir es demnach auf uns genommen haben, das Verhältniß der syrischen Recension zum bisher giltigen Texte einer nochmaligen Prüfung zu unterwerfen, so stellt sich die hierbei zu lösende Aufgabe so, daß wir sowol die äussere als die innere Kritik der ignatianischen Literatur von neuem aufzunehmen haben. Bei der äusseren Kritik kommen 3 Fragen in Betracht: 1) nach den patristischen Zeugnissen, 2) nach dem Alter der Handschriften der syrischen Recension, 3) nach dem Verhältnisse des syrischen Textes zu den übrigen Textfamilien. Die innere Kritik hat sich sodann 1) auf die Erörterung des historisch-dogmatischen Inhaltes, 2) auf die Erörterung der Form der syrischen Textesrecension in ihrem Verhältnisse zur griechischen zu erstrecken. Wir hatten demgemäß sowol die äussere als die innere Kritik in unsren Untersuchungen umfasst, und nach unserem ursprünglichen Plane sollten beide Hauptabschnitte in ein Ganzes verbunden dem Leser vorgelegt werden. Da indessen die unveränderte Ausführung dieses Planes die Gränzen welche dieser Zeitschrift gesteckt sind fürerst überschreiten würde, so halten wir vorläufig den (übrigens im Manuscript völlig fertigen) ersten, die äussere Kritik enthaltenden, Hauptabschnitt noch zurück, und beschränken uns gegenwärtig auf den zweiten Abschnitt, der die innere Kritik umfasst. Da indeß der letztere den ersteren vielfach zu seiner Voraussetzung nimmt, so sei es uns verstattet, schon hier die Resultate, zu welchen wir bei Handhabung der äusseren Kritik geführt worden sind, in der Kürze zusammenzufassen.

Was zunächst die patristischen Zeugnisse anlangt, so ist das angeblich älteste Zeugniß für den kürzern griechischen Text, welches sich im 3ten Cap. des Briefes an Polykarp findet, zurückzuweisen, da die Abfassung dieses Capitels durch Polykarp aus einer Reihe von gewichtigen Gründen bezweifelt werden muß. Sehen wir aber von diesem Zeugnisse ab, so lässt sich eine Benutzung des kürzern griechischen Textes erst bei Eusebius beweisen; allgemeine Verbreitung aber kann derselbe gar erst zu Theodorets Zeiten erlangt haben. Dagegen gehn die Zeugnisse für Stellen, die der kürzere griechische Text mit dem Syrer gemein hat, bis herauf zu Irenäus ins zweite Jahrhundert, und mehren sich in der Zeit welche zwischen Eusebius und Theodoret liegt. Hauptzeugen sind hier Chrysostomus und der wenige Jahrzehnte nach

Euseb. lebende syrische Schriftsteller Joannes Monachus, welcher Letztere zugleich ein sicheres Zeugniß für einen der syrischen Textesrecension eigenthümlichen Zusatz darbietet.

Anlangend ferner die syrischen Handschriften des Ignatius, so stellt sich das Vorhandenseìn einer doppelten Textesrecension auch im Syrischen heraus, von denen die eine nur 3 Briefe, die andere aber ausser den bekannten 7 Briefen auch die anerkannt unächten Briefe des Ignatius bereits enthielt. Erstere wird repräsentirt durch 3 Handschriften α, β, γ; letztere theils durch eine Anzahl bei Cureton im Corpus Ignatianum gesammelter Fragmente, theils durch die nachweislich aus dem Syrischen geflossene armenische Version. Beide Recensionen stehen in einem so engen Verwandtschaftsverhältnisse, daß entweder die kürzere Excerpt der weiteren oder die weitere eine Ueberarbeitung der kürzeren ist. Die Betrachtung der Handschriften entscheidet hier für den ersteren Fall, indem die Existenz der weiteren Recension frühestens bis zu dem Anfange der Streitigkeiten über die Physiologie Christi, die der kürzeren aber in weit höhere Zeit hinauf verfolgt werden kann. Ausserdem existiren noch eine Anzahl syrischer Fragmente, theils bei verschiedenen Vätern theils in den syrischen Märtyreracten des Ignatius, welche jedoch alle nicht aus einer selbständigen syrischen Recension geflossen, sondern mit den betreffenden Schriften unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt sind. Hierher gehören insbesondere die von Timotheus von Alexandrien und Severus von Antiochien aufbewahrten Fragmente: sie alle kommen bei Beurtheilung des ursprünglichen syrischen Textes nicht in Betracht.

Die Hauptfrage bei der äusseren Kritik bleibt aber die nach dem Verhältnisse des syrischen Textes zu den übrigen Textfamilien. Hier zeigt sich denn nun zunächst bei genauerem Vergleiche der Textgestalt der kürzern und der weitern griechischen Recension sammt ihren lateinischen Uebersetzungen untereinander, daß die vom spätern Interpolator benutzte griechische Handschrift einer anderen Textfamilie angehören muß als die gegenwärtig allein bekannten Handschriften des kürzern griechischen Textes, indem eine ziemlich bedeutende Anzahl von Varianten der weitern griechischen Recension nicht auf Rechnung des Erweiterers selbst, sondern auf Rechnung des ursprünglich ihm zu Grunde liegenden Textes zu setzen sind. Hieraus ergeben sich zwei ursprünglich verschiedene Textfamilien im Griechischen, von denen wir die des gangbaren griechischen Textes mit A, die der weitern Recension zu Grunde liegende mit B bezeichnen. Eine genauere Vergleichung

der verschiedenen Handschriften sowie der Textgestaltungen in den patristischen Citaten führt zu folgendem Ergebnisse:

Zu Familie A gehören: für ep. ad Eph. Magn. Trall. Philad. Smyrn. Polyc.: der lateinische codex Cajensis als der relativ vorzüglichste von allen; dann der dem lateinischen Texte bei Usher zu Grunde liegende codex Montacutiensis; endlich in letzter Stelle der schon mehrfach alterirte Text des codex Mediceus, aus welchem der jetzt recipirte griechische Text geflossen ist. Unter den Citaten der Väter zählen zu Familie A: die bei Theodoret, Pseudoathanasius, Gelasius; ferner bei Timotheus und Severus nebst den von Cureton unter No. IX — XIV mitgetheilten Fragmenten. Die genannten Citate enthalten übereinstimmende Spuren gewisser ursprünglicher Textverschiedenheiten von den übrigen Handschriften von A, ohne daß dadurch indeß ihre Zugehörigkeit zu Familie A in Frage gestellt werden könnte. Für den Römerbrief insbesondre: wiederum die lateinischen codd. Caj. und Montac., ausserdem die Citate bei Timoth. und ein Fragment in den syrischen Märtyrer-Acten (letzteres mit den Acten unmittelbar aus dem Griechischen übertragen). Dagegen ist der griech. cod. Medicaeus für den Römerbrief nicht vorhanden.

Zur Familie B gehören: zuerst natürlich die lateinischen und griechischen codd. des weitern Textes, sämmtlich sammt den patristischen Citaten, die diesen Text voraussetzen. Sie alle können jedoch nur als aus einer einzigen gemeinsamen Quelle geflossen betrachtet werden; und das Verhältniß dieser Zeugen unter einander hat nur untergeordneten hier nicht weiter zu erörternden Werth, da sie mit geringen Abweichungen im Ganzen dieselbe Textgestalt darstellen. Aus der Zeit vor den Interpolationen des griechischen Textes stimmen mit B Irenäus und Eusebius (Letzterer wenigstens meistentheils), also die ältesten Zeugen für einen griech. Text der Ignatius-Briefe überhaupt, (da die Zeugnisse bei Orig. und Theoph. nicht in Betracht kommen können). Ferner gehören zu Fam. B die ziemlich zahlreichen Fragmente bei Maximus, Joannes Damascenus, Antonius Melissa, als Repräsentanten eines von den spätern Erweiterungen noch freien, aber doch im Einzelnen schon mannichfach geänderten Textes. Alle 3, sicher aber die beiden letzten, stehen zu einander in einem engeren Verwandtschaftsverhältnisse, und repräsentiren einen besondern Zweig der Familie B; der indeß eben nur darum von Wichtigkeit ist, weil er die spätern Interpolationen der uns allein überlieferten Handschriften von B nicht kennt, sonst aber einen ziemlich secundären Charakter trägt.

Was nun das Verhältniß beider Textfamilien zu einander betrifft, so stehen sie sich an Werth der Varianten im Ganzen gleich; doch scheint der Text B verhältnißmäßig der am weitesten verbreitete gewesen zu sein, einmal weil er auf ein höheres Alter sich zurückführen läßt, sodann weil grade er zu wiederholten Malen von späteren Veränderungen betroffen worden ist. So bietet er eine Reihe kleinerer Zusätze von späterer Hand, besonders im Römerbriefe, die der letzte Interpolator, von dem die jetzige weitere Recension herrührt, schon vorfand. Sind daher die gegenwärtigen Handschriften und Zeugen des Textes B auch alle mehr oder minder secundär, so ist über den ursprünglichen Text B, der leider uns nirgends mehr rein und vollständig vorliegt, gerade das umgekehrte Urtheil zu fällen.

Außer den genannten Zeugen, die wir sämmtlich entweder der Familie A oder der Familie B zutheilen mußten, sind nun noch eine Reihe von anderen übrig, welche einen gemischten Text bieten. Hierher rechnen wir zunächst die von Antiochus Monachus aufbewahrten Fragmente, die zwar einen mehrfach mit Joannes Dam. und Antonius Melissa verwandten, im übrigen aber ganz secundären und aus A und B gemischten Text bieten. Wichtiger ist für uns der codex Colbertinus des Römerbriefes, aus welchem der kürzere griechische Text der gegenwärtigen Drucke (mit Ausnahme der Petermann'schen Ausgabe) geflossen ist. Derselbe setzt ursprünglich den Text von A voraus, beruht aber auf einer nach B ergänzten und theilweise überarbeiteten Recension. Vorzüglich ist dies der Fall bei einer Anzahl von offenbar spätern (aber noch nicht vom letzten Erweiterer herrührenden) Zusätzen des Textes B. Cod. Colb. kennt sie alle; ebenso kennt er aber auch einige offenbar spätere Zusätze des Textes A. Nahe verwandt mit cod. Colb. ist die Textgestalt bei Simeon Metaphrastes; doch ist dieses Verwandtschaftsverhältniß wiederum nicht von der Art, daß man den einen dieser Zeugen dem andern schlechthin überordnen könnte. — Ferner bietet einen gemischten Text die armenische Version in allen Briefen und Briefabschnitten, die im kürzeren Syrer fehlen. Letztere ist, wie bereits bemerkt, nur mittelbar aus dem Griechischen geflossen. Zu Grunde lag aber ursprünglich ein der Familie A angehöriger Text, und zwar ein den besseren (lateinischen) codd. verwandter. Dennoch ist bereits eine Mischung der Texte von A und B eingetreten, daher Arm. zuweilen und nicht eben immer in den vorzüglicheren Lesarten mit B gegen A stimmt, in kritisch verzweifelten Stellen nicht nur keine Leitung, sondern oft eine sogar sehr secundäre Lesart bietet, obwol er an einzelnen Stellen aller-

dings noch das Ursprüngliche bewahrt zu haben scheint. Speciell im Römerbriefe nähert sich Arm. dem reinen Texte von A ziemlich bedeutend, kennt jedoch schon einzelne Einschiebsel bei B oder bei cod. Colb., während er andrerseits einige Einschiebsel sowol bei B als bei A als solche kenntlich macht. Das Fragment des Römerbriefes endlich welches sich in den armenischen Märtyreracten des Ignatius findet, ist unmittelbar aus dem Griechischen nach einer Handschrift der Familie A übersetzt, später aber nach dem Texte der obengenannten armenischen Version durchcorrigirt.

Es gilt nun, auf Grund aller dieser Erörterungen, das Verhältniß der syrischen von Cureton zuerst edirten Recension theils zu den übrigen Textfamilien theils zu der weitern syrischen Recension (als deren immerhin bedeutendster Rest die armenische Version zu gelten hat) zu bestimmen. Da ergiebt sich denn nun, daß der syrische Text der Familie B relativ näher steht als der Familie A, und eine Anzahl Varianten von B bestätigt. Dagegen stimmt er überall da mit A gegen B, wo A einen reinern und ursprünglichern Text aufbewahrt hat als B, kennt also sämmtliche Zusätze der Recension B nicht, mit Einschluß derer die auch anderwärts (cod. Colb. u. s. w.) bezeugt sind und einer weit frühern Periode angehören als die gegenwärtige weitere griechische Recension. Der Syrer bietet vielmehr allenthalben den ältesten, von Zusätzen noch freiesten, unabhängig bald B bald A unterstützenden, bald Irrthümer bei beiden aufdeckenden Text.

Wir geben für das Gesagte hier nur einige wenige Proben. Im Briefe an Polykarp bestätigt Syr. gegen sämmtliche Autoritäten von B die Lesarten von A: c. 2 τὰ φαινόμενά σου für σοι, κολακεύῃς für ἐπανορθώσῃς, c. 3 die Weglassung von δι' ἡμᾶς δὲ ψηλαφητόν. Dagegen unterstützt Syr. die Lesarten von B: c. 2. den Zusatz εἰςαεὶ zu ἀκέραιος, c. 3. εὐστάθει (imperat.), c. 5. πλέον für πλὴν τοῦ ἐπισκόπου, c. 6. ἄξια θεοῦ. ὁ θεὸς μεθ' ὑμῶν u. s. f. An allen diesen Stellen kann es gar nicht zweifelhaft sein, daß Syr. den besten Text giebt. Ebenso bietet er c. 5. die ohne allen Zweifel älteste Lesart εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου. Im Epheserbriefe giebt Syr. mit B inscr. χαρᾷ für χάριτι, c. 1 τὸ πολυαγάπητον ὑμῶν ὄνομα, ἀκούσαντες γάρ με δεδεμένον, die Weglassung von ἐν σαρκὶ zu ἐπισκόπῳ, c. 8. μηδεμία ἐπιθυμία für μηδεμία ἔρις, c. 19. die Weglassung von εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς. u. s. w. Ueberall lehrt hier eine genauere kritische Untersuchung, daß der syrische Text im Rechte ist, während er andrerseits eine Menge späterer Interpolationen von B nicht kennt.

Aus der Zahl der übrigen Varianten heben wir zwei heraus: c. 1: ἐν αἵματι Θεοῦ mit cod. Med. und Sever., gegen Lat. A ἐν αἵματι Χριστοῦ Θεοῦ und B ἐν αἵματι Χριστοῦ. Hier ist ἐν αἵματι Θεοῦ ohne Zweifel die älteste, später aus dogmatischem Interesse geänderte Lesart. Die andre noch weit instructivere Stelle findet sich ebenfalls c. 1. Hier liest cod. Med.: ἀκούσαντες γὰρ δεδεμένον — ἐλπίζοντα τῇ προσευχῇ ὑμῶν ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ Θηριομαχῆσαι, ἵνα διὰ τοῦ μαρτυρίου ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀνενηνοχότος, Θεῷ προσφορὰν καὶ Θυσίαν. Grade so, nur mit Weglassung des ἐπιτυχεῖν, liest B. Offenbar liegt hier ein unvollständiger Satz vor, da zu dem in ἀκούσαντες liegenden Subjecte das verbum finitum fehlt. Dieses verbum ergänzt Lat. A Cod. Caj., indem er von ἵνα an bietet: ut potiri possim discipulus esse, videre festinastis. Cod. Mont. lässt auch ut potiri possim discipulus esse weg, und giebt nur videre festinastis. Nun erhellt zunächst aus einer Vergleichung des cod. Med. mit den lateinischen codd. von A, daß die Worte des griech. Textes τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν — Θυσίαν späteres Einschiebsel sind. In den vorhergehenden hat aber cod. Mont. offenbar zuviel weggelassen, wogegen Cod. Caj. dem richtigen Texte näher kommt. Sonach ergeben sich 3 Lesarten: ἵνα διὰ τοῦ μαρτυρίου ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι (cod. Med.), ἵνα διὰ τοῦ μαρτυρίου δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι (B), und ἵνα ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι (Cod. Caj.). Hierzu kommt nun der Text von Syr. als vierte Lesart: ἵνα διὰ τοῦ ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι. Offenbar ist dies die ursprüngliche Lesart. Das hier absolut gebrauchte ἐπιτυχεῖν erschien anstößig, daher man es auf mancherlei Weise beiseiteschaffte. Lat. A ließ διὰ τοῦ weg, cod. Med. setzte ein μαρτυρίου ein, B ließ infolge der Verbindung von διὰ τοῦ mit μαρτυρίου das ἐπιτυχεῖν als überflüssig aus. Im Folgenden hält Syr. richtig mit A ἰδεῖν ἐσπουδάσατε aufrecht, und lässt das Einschiebsel τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν — Θυσίαν ebenfalls aus. Dagegen hat er übereinstimmend mit Arm. Θεοῦ als Object zu μαθητὴς εἶναι, dessen Spuren sich bei cod. Med. und B noch deutlich erkennen lassen. Wir haben also hier eine Stelle, wo Syr. den ursprünglichen Text gegen die verschiedenartigsten Abweichungen der übrigen Documente (auch Arm. weicht im übrigen sehr ab) allein aufrechterhalten hat.

Im Römerbriefe hat unter den bisher bekannten Zeugen ohne allen Zweifel Lat. A den reinsten Text. Nun ergiebt eine Vergleichung mit Syr., daß alle spätere Zusätze des cod. Colb., des Sim. Met., der sämmtlichen codd. von B bei Syr. ebenfalls fehlen, während er eine

Anzahl Varianten welche Lat. A und die mit ihm gehenden Zeugen bieten, ebenfalls enthält. Ersterer Art sind z. B. die Zusätze c. 4. κοσμικὸν ἢ μάταιον, c. 5. ἀνατομαί, διαιρέσεις, c. 7. ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀένναος ζωή, das Θεοῦ nach πόμα u. s. f. Desgl. fehlt c. 7. bei Syr. der ganze Zusatz τοῦ γενομένου — Ἀβραάμ, von welchem bei Lat. A einige Spuren mit Unrecht sich erhalten haben. Letzterer Art sind inscr. χριστονόμος, c. 1. μὴ φείσησθέ μου, c. 2. die überaus wichtige Lesart ἐγὼ γενήσομαι λόγος Θεοῦ und πάλιν ἔσομαι ἠχώ, c. 3. οὐδέποτε ἐβασκάνατε οὐδενὶ πεισμονῆς für σιωπῆς, c. 7. φιλοῦν τι [ἄλλο] für φιλόϋλον. Unter den Varianten mit B gegen A: c. 1. hält Syr. das εἰς πέρας zu ἐπιτυχῶ, wofür A χάριτος hat. B bietet Beides, erweist sich aber eben dadurch als weniger ursprünglich als Syr. C. 4. ἐγὼ γράφω πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις, ἵνα καθαρὸς ἄρτος Θεοῦ εὑρεθῶ, λιτανεύσατε τὸν κύριον, c. 5. ἐνδεδεμένος für δεδεμένος, σύντομα für ἕτοιμα. Aehnlicher Art ist c. 3. der Zusatz δοθῆναι zu αἰτήσασθε, den wenigstens ein Theil der Zeugen von B, desgl. Met. und Arm. bieten. Die Hauptstelle des Römerbriefes aber, die uns einen völlig sicheren Blick in die Verhältnisse der verschiedenen Textfamilien thun lässt, befindet sich im dritten Cap. Hier lesen wir zunächst die Worte: ἐὰν γὰρ [καὶ] εὑρεθῶ (sc. χριστιανὸς) καὶ λέγεσθαι δύναμαι, καὶ τότε πιστὸς εἶναι (oder ἔσομαι), ὅταν κόσμῳ οὐ φαίνωμαι. Hieran schliesst nun der Text von B und Sim. Met.: οὐδὲν φαινόμενον αἰώνιον. τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόςκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια (2 Kor. 4, 18). Dagegen liest Lat. A. Timoth. Arm. und das Fragment in den arm. Märtyreracten: οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν. ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐν σαρκὶ ὤν, μᾶλλον φαίνεται. Wir haben hier also den Fall, daß ein Zusatz von A bei B fehlt, während umgekehrt B einen Zusatz bietet welchen A nicht kennt. Die Variante αἰώνιον von B ist nun jedenfalls secundär, sie steht und fällt mit dem beigesetzten Schriftcitat, welches ein deutliches Kennzeichen spätern Ursprungs ist. Umgekehrt ist aber auch der Zusatz bei A kritisch sehr unsicher gemacht dadurch daß er bei B fehlt, und verräth bei genauerer Betrachtung ein dogmatisirendes Interesse. Gehn wir nun zum cod. Colb., so enthält dieser beide Zusätze, so daß er mit B αἰώνιον liest und den Zusatz von A dem Zusatze von B anschliesst. Dagegen hält Syr. die richtige Lesart ἀγαθὸν aufrecht, kennt aber weder den einen noch den anderen Zusatz. Was hieraus folgt, bedarf kaum einer weitern Begründung: wie cod. Colb. den secundärsten, aus A und B gemischten Text bietet, so hat auch Syr. den ursprünglichsten, von beiderlei Zusätzen noch reinen Text.

Die gegebenen Nachweisungen werden zur vorläufigen Orientirung genügen; und nur das Eine sei noch im Allgemeinen bemerkt, daß Syr. theils in Uebereinstimmung mit Arm., theils aber auch für sich allein eine Reihe anderer Zusätze kenntlich macht, die sich in sämmtliche übrige Texte eingeschlichen haben. Uebrigens soll hiermit nicht geleugnet werden, daß sich auch eine Anzahl von Irrthümern und Fehlern in unseren gegenwärtigen syrischen Text eingeschlichen haben. Dieselben kommen aber weder auf Rechnung der ursprünglich dem Uebersetzer zu Grunde liegenden griechischen Handschrift, noch tragen sie den Stempel willkürlicher Veränderungen oder gar Verstümmelungen durch den Syrer. Meistentheils fliessen sie vielmehr (wie zum Theil schon Andre vor uns erkannt haben) aus einem allzuängstlichen Streben nach buchstäblicher Genauigkeit, zuweilen auch aus einer mißverständlichen Auslegung des griechischen Originals. Aeusserst selten sind dagegen die Fälle, wo wirkliche Fehler des Abschreibers im griech. MS. selbst anzunehmen sind, obwol deren selbstverständlich in den besten Handschriften sich finden. Ein Beispiel letzterer Art scheint die Lesart ναῦς für ἀνέμους Polyc. 2 zu sein; übrigens ein schon sehr alter Fehler, da auch B ihn kennt, obwol er hier einen aus A und Syr. gemischten Text bietet. Anders ist Eph. 8 in der vielgequälten Stelle περίψημα ὑμῶν κ. τ. λ. zu urtheilen, wo die Uebersetzung „gaudeo in vobis" auf Rechnung eines syrischen Abschreibers zu kommen scheint, und eine leichte Correctur die ursprüngliche syrische Lesart herstellen dürfte. Ein Versehn des syr. Uebersetzers endlich scheint z. B. Röm. 5 vorzuliegen, wo die Worte ἐγὼ γινώσκω — μαθητὴς εἶναι offenbar irrthümlich fehlen.

Den Abschluß der Textkritik bildet die Entscheidung der Frage, in welchem Verhältnisse die kürzere syrische Recension zu der durch den Armenier und die von Cureton abgedruckten Fragmente repräsentirten weiteren syrischen Recension stehe. Wir beschränken uns auch hier vorläufig darauf die Resultate hinzustellen, die allerdings erst durch ein näheres Eingehn auf die beiderlei Textgestalt sich bewahrheiten müssen. Was nun zunächst den Armenier betrifft, so ergiebt sich, daß er überall da wo unser Syrer auch vorhanden ist den Text desselben voraussetzt, so jedoch daß er in vielen Stellen nach dem griech. Texte von A emendirt ist. Dagegen setzt er in denjenigen Briefen und Briefabschnitten welche bei unserm Syrer fehlen, eine andre Textgestalt als Grundlage voraus, als in den Stücken die er mit unserm Syrer gemein hat, und zwar ist die in jenen zu Grunde liegende Textesgestalt dieselbe nach welcher diese späterhin durchcorrigirt sind, nämlich die Textgestalt der Familie A. Die Text-

gestalt des Armeniers aber ist im Ganzen und Großen unzweifelhaft die der weiteren syrischen Recension, wenn auch eine Reihe von späteren Veränderungen ausserdem mit dem armenischen Texte allein vorgegangen sein müssen. Die Richtigkeit dieser Behauptung aber erhellt aus dem (freilich nur ziemlich unvollständig anzustellenden) Vergleiche mit den syrischen Fragmenten der weitern Recension, welche zwar natürlicherweise in vielen einzelnen Varianten einen ursprünglichern Text bieten als die Lesarten des Armeniers, aber im Verhältnisse zum kürzeren Syrer offenbar secundärer Art sind und im Ganzen dieselben Erscheinungen darbieten wie die armenische Version. Es bestätigt sich also durch den Vergleich der beiderlei Textgestalten im Einzelnen das schon oben angemerkte Resultat der Handschriften-Vergleichung im Allgemeinen, daß die weitere 13 Briefe enthaltende syrische Recension eine nach dem Griechischen veranstaltete Ueberarbeitung des kürzeren Syrers ist.

Auf die Frage nach der unserer syrischen Recension zu Grunde liegenden Textgestalt erhalten wir sonach die Antwort, daß dieselbe nicht nur keine secundäre, sondern sogar eine sehr vorzügliche und ursprüngliche sei. Hiermit ist aber die andre Frage nicht beantwortet, mit welchem Rechte in unserer syrischen Sammlung die 4 Briefe an die Magnesier, Traller, Philadelphener, Smyrnäer ganz, von den 3 übrigen Briefen aber, insbesondere dem Epheserbrief, ganze Capitel und größere Abschnitte fehlen. Daß die weitere syrische Recension, deren secundären Ursprung wir oben fanden, alle die beim kürzeren Syrer fehlenden Briefe und Briefabschnitte enthält, erweckt zwar für die Form in welcher die kürzere Recension auftritt, ein günstiges Vorurtheil; doch kann die Frage hiermit noch keineswegs als entschieden angesehn werden. Denn einmal wäre ja noch der Ausweg übrig, daß man unsern kürzeren syrischen Text immerhin als Excerpt aus dem Griechischen betrachtete, die weitere Recension aber als eine Ueberarbeitung und Ergänzung dieses Excerptes nach dem griechischen Texte. Sodann aber bescheiden wir uns gern, daß der Beweis für den secundären Ursprung der weitern syrischen Recension darum noch zu wünschen übrig läßt, weil wir die Letztere nur in Bruchstücken und in einer noch weit secundärern Uebersetzung ins Armenische vor uns haben, folglich nicht im Stande sind eine durchgängige Vergleichung anzustellen.

Wir können uns demgemäß einer genauern Vergleichung des syrischen und griechischen Textes gar nicht entschlagen, deren Aufgabe ist zu ermitteln, ob die bei Syr. fehlenden Briefe und Briefabschnitte einen ursprünglichen Bestandtheil der ignatianischen Literatur ausmachen

oder umgekehrt erst später hinzugebracht worden sind. Wir haben es jetzt nicht mehr zu thun mit einer philologisch-diplomatischen Abwägung des Werths der verschiedenen Handschriften, noch auch mit Collation der Varianten und Feststellung des richtigen Textes im Einzelnen. Die Aufgabe ist vielmehr die: aus der Beschaffenheit der bei Syr. fehlenden Abschnitte selbst und ihrem Verhältnisse zu den beim Syrer vorhandenen zu erforschen, ob sie integrirende Bestandtheile des ursprünglichen Textes waren oder nicht. Soll nun die syrische Recension wirklich eine ältere und ursprünglichere sein, so ist ein Doppeltes zu erweisen: erstens, daß sie ihrem Inhalte nach auf eine ältere historische Situation, auf einen älteren dogmatischen Gedankenkreis zurückweist, als die der griechischen Recension eigenthümlichen Stücke; und zweitens, daß sie ihrer Form nach ein zusammenhängendes Ganze bildet, die fehlenden Stücke aber nicht nur keine integrirenden Bestandtheile des Textes, sondern umgekehrt spätere in bestimmter Absicht gemachte Einschiebsel sind. Die letztere Untersuchung kann erst dann mit Erfolg geführt werden, wenn wir aus der historisch dogmatischen Vergleichung des Inhaltes über die Tendenz des etwaigen Interpolators im Klaren sind. Wir stellen daher die Untersuchung über den Inhalt voran, und lassen die Vergleichung der Form folgen.

I. Erörterung des historisch-dogmatischen Inhaltes der syrischen Textes-Recension.

Was nun den dogmatischen Standpunct betrifft, den die syrische Recension voraussetzt, so ergiebt sich zuerst ein Unterschied von der kürzeren griechischen Recension in der Christologie. Allerdings ist den Gegnern der syrischen Recension vollständig zuzugeben, daß darin, worin Bunsen[32]) den Unterschied sucht, ein solcher nicht gefunden werden kann. Daß keine Stelle sich beim syrischen Ignatius finden solle, in welcher Christus unbedingt ohne Beisatz Gott genannt werde, ist entschieden irrig: denn Eph. 1 lesen wir ausdrücklich ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ. Daß hier die Bunsen'sche Abtrennung des θεοῦ von αἵματι und die Verbindung desselben mit τὸ συγγενικὸν ἔργον unmöglich sei, hat Baur[33]) unwiderleglich dargethan. Vielmehr ist gerade diese Stelle der schlagendste Beweis, daß eine dogmatische Unterscheidung zwischen den Christo beigelegten Prädicaten θεὸς ohne Beisatz und θεὸς ἡμῶν, wie sie Bunsen macht, unstatthaft ist.

[32]) Ignatius von Antiochien und seine Zeit S. 153 ff.
[33]) Streitschrift gegen Bunsen S. 34 f.

Wird von dem Blute Christi als von dem Blute Gottes ohne weitern Zusatz geredet, so liegt sicher auch der Bezeichnung Christi als ὁ θεὸς ἡμῶν, sobald sie sich bei demselben Verfasser findet, keine andre Bedeutung zu Grunde. Die Benennung Christi mit dem Gottesnamen, und zwar ohne weitern beschränkenden Beisatz, steht also auch bei dem syrischen Ignatius fest, und auf die größere oder geringere Zahl der einschlagenden Stellen ist natürlich gar kein Gewicht zu legen.

Vielmehr liegt der Unterschied der Christologie des syrischen und des griechischen Ignatius darin, daß erstere auf patripassianischen [34]) oder, richtiger, modalistischen Vorstellungen ruht, während letztere ihren Schwerpunkt in der Behauptung der wahren Menschheit Christi hat. Der syrische Ignatius bezeichnet Christum allerdings nur zweimal ausdrücklich mit dem Gottesnamen: am Schlusse des Römerbriefes ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν (in den griech. Handschrr. fehlt τοῦ θεοῦ ἡμῶν, doch hat auch Arm. 2. einen ganz ähnlichen Zusatz, τοῦ κυρίου ἡμῶν, und Arm. 1 scheint ihn vorauszusetzen), und in der wichtigen Stelle des ersten Cap. des Epheserbriefes, wo wir die Worte ἐν αἵματι θεοῦ lesen [35]). Es leuchtet ein, daß Christus hier in die möglichst nächste Nähe zu Gott gerückt wird; namentlich die letztere Stelle lässt nur die modalistische Auffassung zu, zwischen Christus und Gott wird begrifflich gar nicht geschieden. Ebenso verhält sich's mit der christologischen Hauptstelle Polyc. 3: τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον πάντα δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα. Mit Recht hat Baur [36]) darauf aufmerksam gemacht, daß kein einziges der hier zusammengestellten Prädicate an den von Gott geschiedenen λόγος zu denken nöthige: „alle diese Prädicate bezeichnen Gott den Vater". Wir haben also hier dieselbe dogmatische Anschauungsweise vor uns, die uns im ersten Cap. des ersten Clemensbriefes begegnet, wo παθήματα αὐτοῦ in einem Zu-

[34]) Wir behalten den hergebrachten Ausdruck bei, obwol wir uns ausdrücklich gegen die Unterstellung verwahren müssen, als hätten die „Patripassianer" ein Leiden des Vaters gelehrt. Wiefern Gott litt, betrachteten sie ihn eben nicht als Vater; mithin ist der nun einmal gangbare Ausdruck im Grunde eine Entstellung des wahren Sachverhaltes. Aber allerdings waren den Patripassianern Vater und Sohn nur modalistisch geschieden.

[35]) Ueber die Stelle aus Eph. inscr. ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν wird weiter unten die Rede sein.

[36]) l. c. S. 110.

sammenhange steht, in welchem nur Gott Subject sein kann. Eben wiefern Christus noch wesentlich mit Gott zusammenfällt, ist er zeitlos präexistent, unsichtbar, mit Händen nicht zu betasten, leidlos; wird aber gleichzeitig das Sichtbargewordensein, das Leiden und Dulden von ihm prädicirt, so wird damit keine von Gott unterschiedene Persönlichkeit eingesetzt, sondern es ist eben Gott, der sichtbar wird, leidet und stirbt [37]). Eine solche Anschauungsweise war aber nur so lange möglich, als über den Begriff der Menschheit Christi nicht weiter reflectirt wurde. Dem ältesten Patripassianismus [38]) lag es noch fern, die wahre Menschheit Christi zu betonen: er war das Resultat einer auf die möglichste Hochstellung Christi gerichteten dogmatischen Bewegung, die damit begonnen hatte, Christum über die Engel zu erheben, und damit endete, Christum mit Gott zu identificiren. Ersteres beginnt mit dem Hebräer- und Kolosser-Briefe sowie der Apokalypse des Apostels Johannes, und klingt noch nach im ersten Briefe des römischen Clemens; Letzteres begegnet uns zuerst in eben diesem Clemensbriefe, und weiter in den ignatianischen Schriften. Um die wahre Menschheit Christi zu betonen, bedurfte es erst eines bestimmten Anlasses: dieser aber war gegeben in dem deutlich ausgesprochenen Doketismus der Gnostiker. — Hiermit stimmt überein, daß im syrischen Ignatius noch nirgends polemischer Bezug auf den Doketismus genommen wird. Dieselbe Thatsache findet ihre einfachste und natürlichste Erklärung darin, daß die syrischen Briefe in einer Zeit entstanden sind, in welcher der Doketismus noch gar nicht als Häresie aufgetreten war. Natürlich: denn die doketische Auffassungsweise der menschlichen Persönlichkeit Jesu [39]) war selbst erst die Conse-

[37]) Vgl. hiermit den Bericht, den Theodoret Haer. Fab. III, 3 über die Lehre des Noëtus giebt.

[38]) Es bedarf natürlich kaum der Bemerkung, daß dieser älteste Patripassianismus wohl zu scheiden ist von dem späteren des Noëtus. Den Unterschied macht aber nicht sowol das Materielle der Anschauung selbst, sondern dieses aus, daß jener in noch völlig naiver Weise lediglich aus der Hochstellung der Persönlichkeit Christi hervorgegangen ist; was von letzterem offenbar nicht mehr gesagt werden darf.

[39]) Wir müssen indeß bitten, genau auf den von uns gebrauchten Ausdruck „die doketische Auffassungsweise der menschlichen Persönlichkeit Jesu“ zu achten. Denn es gab allerdings noch einen andern Doketismus (wie derselbe bei den im ersten Johannesbriefe vorausgesetzten Gegnern sowie bei Kerinth vorliegt), der die menschliche Persönlichkeit Jesu vollkommen anerkannte und nur dessen Verbindung mit dem göttlichen Pneuma oder auch mit einer präexistenten Persönlichkeit, Christus, doketisch dachte. Letzterer ist indeß auf einem ganz andern Boden erwachsen.

quenz jener ihn in nächste Nähe zu Gott rückenden Anschauung. Vom patripassianischen Standpuncte aus war die σὰρξ nur die Form, in welcher Gott der Welt sich offenbarte: es genügte zunächst, daß man dem offenbaren Gotte eine menschliche σὰρξ und demgemäß ein menschliches Leiden und Sterben beilegte; die volle Menschheit von ihm auszusagen, hielt man für überflüssig, ja für gefährlich, weil sie mit der vollen Gottheit unverträglich schien. Daher sagt schon der Philipperbrief in der bekannten, die Präexistenz Christi lehrenden Stelle (2, 6 ff.) von dem erniedrigten Christus keine volle Menschheit sondern nur Dieses aus, er sei ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος [40]). Noch bestimmter prägt sich diese Anschauung im Barnabasbriefe aus. Nach Cap. 7. bringt Christus nur τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος zum Opfer dar; Cap. 12 lesen wir als typische Deutung von Exod. 17, 14 ἴδε πάλιν, Ἰησοῦς οὐχ ὁ υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλ' ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ καὶ ἐν σαρκὶ φανερωθείς· und zum Ueberflusse wird aus Ps. 109, 1 der Beweis geführt, daß Christus nicht υἱὸς Δαβὶδ sein könne, da er der Herr des David sei. Und hiermit vergleiche man endlich Cap. 5, wo es heisst, Christus sei deshalb im Fleische erschienen, weil die Menschen sonst seinen Glanz nicht hätten ertragen können: εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκί, πῶς ἂν ἐσώθησαν ἄνθρωποι βλέποντες αὐτόν; ὅτι τὸν μέλλοντα μὴ εἶναι ἥλιον, ἔργον χειρῶν αὐτοῦ (d. i. wiederum Christi) ὑπάρχοντα, βλέποντες οὐκ ἰσχύουσιν εἰς ἀκτῖνας αὐτοῦ ἀντοφθαλμῆσαι. Diese Stelle ist von besonderer Wichtigkeit: sie lässt erkennen, daß der Hauptgrund aus welchem man späterhin die wahre Menschheit festhielt, weil ohne sie keine wahre Erlösung möglich sei, damals noch nicht geltendgemacht wurde.

Bewegt sich nun der syrische Ignatius noch ganz in demselben Gedankenkreise, so ist es nicht nur ganz erklärlich, warum bei ihm noch keine Polemik gegen doketische Häresien statthaben konnte, sondern wir werden voraussetzen dürfen, daß sein christologisches Bewusstsein sogar selbst auf demselben Grund und Boden mit dem späteren Doketismus wurzelte, nur — und dies macht eben den Unterschied aus — in noch durchaus naiver, unreflectirter Weise. Es findet sich daher im syrischen Ignatius keine einzige Stelle, in welcher die wahre Menschheit Christi betont würde. An zwei auch beim Syrer vorhandenen Stellen ist allerdings im griechischen Texte eine solche Bezugnahme nicht wol zu leug-

[40]) Man vgl. hiermit die Erörterung von Zeller, Beiträge zur neutest. Christologie. Theol. Jahrb. 1842. S. 74 — 91, für die Philipperstelle insbes. S. 85 f.

nen; aber beidemale liest der syrische Text anders, in Uebereinstimmung mit seinen sonstigen dogmatischen Voraussetzungen. So lesen wir Eph. inscr. die Worte ἐν πάθει ἀληθινῷ, ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, wo der Ausdruck „in wahrhaftigem Leiden" sich nur als polemische Bezugnahme auf doketische Häresie erklärt. Aber Syr. liest hier in beiden Handschriften ܒܨܒܝܢܐ ܕܫܪܪܐ in proposito (signo) veritatis, d. i. κατὰ πρόθεσιν oder πρόγνωσιν ἀληθείας. Vgl. 1 Petr. 1, 2 κατὰ πρόθεσιν θεοῦ πατρός, und die noch verwandtere Stelle Eph. 1, 11 ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος, κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. ܒܨܒܝܢܐ für einen einfachen Schreibfehler für ܚܫܐ passio anzusehen, ist zwar nicht unmöglich, aber durch nichts geboten: die Worte geben ohne Annahme eines Schreibfehlers einen völlig guten Sinn, und weit eher könnte den Armenier der Vorwurf eines Schreibfehlers treffen, (obwol Dieser ebensogut nach dem Griechischen corrigirt haben kann). Wenigstens ist ein solcher Schreibfehler erklärlich bei einer Uebersetzung aus dem Syrischen ins Armenische, nicht aber aus dem Griechischen ins Syrische, wo die Vertauschbarkeit beider Wörter ganz ohne Belang ist. Halten wir dagegen die Lesart κατὰ πρόθεσιν fest, so ist die Parallele mit dem folgenden ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς κ. τ. λ. wieder hergestellt, welche sich in ganz ähnlicher Weise in der oben citirten Stelle des kanonischen Epheserbriefes findet; desgleichen erklärt sich, wie Arm. dazu kam ἐν θελήματι in seiner Uebersetzung wegzulassen. Im griechischen Texte liegt also eine spätere Aenderung von dogmatischer Tendenz vor. Daß übrigens der griechische Text dieser Worte nicht frei von Aenderungen ist, zeigt die Einschiebung des καὶ vor Ἰησοῦ Χριστοῦ, welches zwar möglicherweise die Beziehung der Worte τοῦ θεοῦ ἡμῶν nicht ändert, (denn auch bei Syr. kann man sie auf Ἰησοῦ Χριστοῦ beziehn), aber doch den Zweck hat, einen Beleg für die Gottheit Christi als einer vom Vater bestimmt geschiedenen göttlichen Hypostase zu gewinnen: „nach dem Willen des Vaters und Jesu Christi unseres Gottes". Man sieht leicht ein, daß diese Wendung der Sache schon eine entwickeltere Christologie zur Voraussetzung hat. Wird Christus, wiefern ihm ausdrücklich das Prädicat Gott beigelegt wird, ausdrücklich vom Vater geschieden: so haben wir hierin bereits die bestimmtere Scheidung zweier Hypostasen in Gott, und die Ueberwindung des Patripassianismus durch die bestimmter sich ausprägende Logologie. Natürlich soll damit nicht behauptet werden, daß im ursprünglichen, Gott und Christus zusammenfassenden, Bewusstsein jede Scheidung zwischen Beiden unmöglich sei.

Selbst Praxeas noch, bei dem der Patripassianismus in der Folgezeit im bewussten Gegensatz gegen die hypostatische Fassung der Logos-Lehre ausgebildet wurde, hebt den Unterschied zwischen Vater und Sohn durchaus nicht auf; nur versteht er unter dem Sohne, wie es scheint, die menschliche σάρξ, mit welcher sich der unterschiedlose Gott (dem eben in dieser Beziehung das Prädicat πατήρ nicht zukommt) verbunden hat [41]). Wenn daher in einer früheren noch unentwickelteren und naiveren Anschauung, trotz der Zusammenfassung Gottes und Christi in der Einheit des göttlichen Wesens, doch auch wieder eine Scheidung zwischen Sohn und Vater gemacht wird, so ist diese Scheidung so selbstverständlich und naturgemäß, daß sie die im übrigen modalistische Auffassungsweise durchaus nicht in Frage stellen kann. Nur dann würde eine solche Scheidung mit jener Auffassungsweise unverträglich sein, wenn sich nachweisen liesse, daß Christus in bestimmter persönlicher Scheidung von Gott das Gottesprädicat erhielte. Dies ist aber nach dem syrischen Texte der ignat. Worte ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν so wenig der Fall, daß man nicht einmal darüber bestimmt entscheiden kann, ob τοῦ θεοῦ ἡμῶν zu πατρὸς oder zu Ἰησοῦ Χριστοῦ gehöre. Nach consequent patripassianischer Lehre kann jedoch Christo das Prädicat Gott nicht zukommen, wo er vom Vater geschieden wird; was denn auch an unsrer Stelle gegen die Verbindung des τοῦ θεοῦ ἡμῶν mit Ἰησοῦ Χριστοῦ spricht. Eine bestimmtere Ausprägung des Patripassianismus hätte jene Zweideutigkeit vermeiden müssen. Aber auch eine bestimmtere Entwicklung der Logologie musste sie zu vermeiden suchen; und dies ist eben geschehn durch die Einschiebung des καὶ, welches zwei verschiedene göttliche Hypostasen, gegen die ursprüngliche Ansicht des Ignatius, fixirt.

Aus dem Gesagten erhellt, daß Baur [42]) wol zu weit geht, wenn er die Bezeichnung Christi als υἱός mit der patripassianischen Anschauungsweise für unverträglich hält, und sich daher gegen die Aechtheit der Lesart des syrischen Textes Eph. 19 τοῦ υἱοῦ φανερουμένου erklärt.

[41]) Tertull. adv. Prax. 27: „filium Dei carnem interpretaris", und als eigne Worte seines Anhangs: ecce, inquiunt, ab angelo praedicatum est: propterea quod nascetur sanctum, vocabitur filius Dei. Caro itaque nata est, caro itaque filius Dei. Vgl. hierzu Baur, Dreieinigkeit I, 245 ff.

[42]) Streitschrift S. 144. Die Behauptung übrigens, daß ausser Magn. 8 die Bezeichnung υἱὸς von Christo nie in den 7 Briefen vorkomme, ist thatsächlich zu berichtigen durch Vergleichung von Eph. 20. Röm. 1. Smyrn. 1. Magn. 3.



Wenn es mit dieser Anschauungsweise völlig verträglich ist, daß Gott der Vater Jesu Christi genannt wird (wie an mehrern Stellen geschieht), so ist es auch so verträglich, von Jesu die Bezeichnung υἱὸς zu brauchen. Nur darf man nicht erwarten, daß dieser Ausdruck an gegenwärtiger Stelle die volle Menschheit aussagen solle. Wiefern der κύριος geboren wird, eine menschliche σὰρξ annimmt, wird der υἱὸς eben offenbar, υἱὸς φανεροῦται. Man bemerke, daß diese Bezeichnung absolute steht: es heisst nicht, der Sohn wird als Mensch oder menschlicherweise offenbar, sondern ganz einfach, der Sohn wird offenbar; das ἐν σαρκὶ γίγνεσθαι Gottes ist eben das φανεροῦσθαι des Sohnes, sei es nun daß Gott eben wiefern er ἔνσαρκος ist υἱὸς heisse, oder daß nur die σὰρξ Gottes selbst dieses Prädicat erhalte [43]). Ganz anders der griechische Text. Hier lesen wir bei A θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου d. h. „als Gott in menschlicher Natur offenbar wurde", nicht blos ἐν σαρκί, sondern als wahrer Mensch. Eine noch spätere dogmatische Anschauung verräth endlich der Text von B: θεοῦ ὡς ἀνθρώπου φανερουμένου, καὶ ἀνθρώπου ὡς θεοῦ ἐνεργοῦντος. Es bedarf also keines weitern Beweises, daß die Lesart des syrischen Textes die ursprüngliche ist. Aus derselben Christus mit Gott wesentlich identificirenden, und darum die wahre Menschheit zurückstellenden Anschauungsweise ist übrigens noch eine andre eigenthümliche Erscheinung zu erklären, welche bis jetzt noch von Niemandem beachtet worden zu sein scheint. In der oben angeführten christologischen Hauptstelle des Briefes an Polykarp nämlich ist zwar das Sichtbargewordensein und das Leiden von dem im Fleische erschienenen Gotte ausgesagt, und dem ἀόρατος das δι' ἡμᾶς δὲ ὁρατός, dem ἀπαθὴς das δι' ἡμᾶς παθητὸς gegenübergestellt; aber das ἀψηλάφητος hat nach dem ältesten und unzweifelhaft richtigen Texte keine solche Parallele. Erst bei einigen sehr secundären Zeugen ist ein δι' ἡμᾶς δὲ ψηλαφηθέντα jedenfalls erst von späterer Hand eingeschoben. Dies ist gewiß nicht zufällig und erklärt sich lediglich daraus, daß Ignatius Anstoß daran nahm, das „mit Händen zu betasten" von dem offenbaren Gotte auszusagen. Das Sichtbarsein und das Leiden konnte von Gott

[43]) Uebrigens können wir uns hierbei ohne großes Bedenken die Worte Baur's aneignen: „Wenn der mit Gott dem Vater identische Christus als Sohn vom Vater unterschieden werden soll, so kann der Sohn nicht das zur menschlichen Erscheinung sich bestimmende Subject sein, sondern nur das Menschliche (vielmehr das Sarkische) dieser Erscheinung selbst". Es leuchtet aber ein, daß eben dies die unserer Stelle zu Grunde liegende Idee ist.

ausgesagt werden, ohne der modalistischen Auffassungsweise zu nahe zu treten; aber daß Gott mit Händen betastet worden sei, konnte nicht mehr behauptet werden, ohne auf Gott selbst anzuwenden was nur von der mit ihm verbundenen σάρξ gelten konnte; gerade dieses mit Händen Betasten schien zu grob sinnlich zu sein, als daß man nicht hätte befürchten müssen, Christus würde zu sehr auf die Seite der Welt und der Menschlichkeit fallen, als daß damit die Voraussetzung seiner Wesensidentität mit Gott länger vereinbart werden könnte [44]).

Soweit sich also die Christologie des syrischen Ignatius erkennen lässt, ruht sie auf patripassianischer Anschauung: Christus ist Gott, in dieser seiner Gottheit noch wesentlich identisch gefasst mit dem Vater, nirgends schon abgetrennt von ihm als eine zweite göttliche Hypostase; dagegen ist über die Menschheit Christi noch nirgends reflectirt. Soviel sich aber aus der Gesammtanschauung und aus einzelnen Spuren schliessen lässt, neigte sich Ignatius zu der Annahme einer unmittelbaren Verbindung Gottes mit einer menschlichen σάρξ hin, stand er also principiell auf demselben Boden, aus welchem späterhin der Doketismus erwuchs.

Ein ganz andrer Gedankenkreis aber tritt uns im kürzern griechischen Texte entgegen. Allerdings sind mehre der christologischen Stellen der syrischen Recension unverändert auch im griech. Texte zu finden: so insbes. die Hauptstelle Polyc. 3 und das αἷμα θεοῦ Eph. 1. Ja ganz patripassianisch lautet die im syrischen Texte fehlende Stelle Röm. 6 ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. Es dürfte schwer sein, zwischen diesem Ausspruche und dem αἷμα θεοῦ Eph. 1. einen dogmatischen Unterschied festzustellen. Aber gerade diese Stelle hat unauflösliche Schwierigkeiten, sobald wir annehmen, daß sie erst vom

[44]) Wenn der erste Johannesbrief gleich im Eingange eben dieser christologischen Anschauungsweise ausdrücklich entgegenzutreten scheint, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν: so beruht dies eben auf einem bloßen Scheine. Denn erstens trägt auch dieser Brief das mit Händen Betastetwerden nicht auf die Persönlichkeit Christi selbst über, sondern bezieht es nur auf seine zeitliche Offenbarung, wiefern er die ἐν σαρκὶ erschienene ζωὴ αἰώνιος ist. Sodann aber sind die in diesem Briefe bekämpften Anschauungen nachweislich auf einem ganz andern Boden erwachsen. Der Brief bekämpft einen Doketismus im Sinne Kerinths, dem die Begriffe Χριστὸς und Ἰησοῦς auseinanderfielen, und der wol die wahre Menschheit Jesu zugab, nicht aber, daß der Mensch Jesus der im Fleische gekommene Christ sei I, 22. IV, 27 vgl. 14 f. V, 1. 5 f. (vgl. zu der letztgenannten Stelle Hilgenfeld, das Evangelium und die Briefe Johannis S. 347 ff.)

späteren Interpolator herrühre. Es ist begreiflich, daß der Interpolator dergl. Stellen, die er im ursprünglichen Texte fand, herübernahm und sich (soweit möglich) nach seiner Weise auslegte; aber daß derselbe Mann der in allen andern Stellen die ihm eigenthümlich sind eine ganz andre Christologie verräth, hier allein und nirgends sonst in die patripassianische Vorstellungsweise zurückgefallen sein sollte, ist undenkbar. Wir würden daher schon aus diesem Grunde die fragliche Stelle der Ueberarbeitung ab- und der Grundschrift zusprechen müssen, selbst wenn nicht andre triftige Gründe dafür vorlägen, wie später ausführlicher zu zeigen ist.

Scheiden wir aber diese Stelle aus, so ergiebt sich für die der Ueberarbeitung eigenthümlichen Abschnitte eine von der Grundschrift durchaus unterschiedene Anschauung. Wir erinnern hier zunächst noch einmal an die an mehren der oben besprochenen Stellen vorgenommenen Aenderungen, die entschieden eine entwickeltere Christologie zur Voraussetzung haben.

Die Worte ἐν ϑελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ϑεοῦ ἡμῶν setzen eine doppelte göttliche Hypostase, also das Theologumenon vom Logos voraus. Und in der That lesen wir Magn. 8 die Worte: εἷς ϑεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελϑών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν. Baur[45]) findet die hier ausgesprochene Idee bei Ignatius so anstößig, daß er die Vermuthung ausspricht, „sie möchte erst später mit andern Veränderungen, die überhaupt diese Briefe erlitten haben, in sie hereingekommen sein". Allein ist dies nicht eben dieselbe Willkür, die er an Bunsen mit vollem Rechte gerügt hat? Unvereinbar ist diese Anschauung mit dem Patripassianismus allerdings: dies ist's was Baur richtig gefühlt hat. Es ist mit Einem Worte eine entwickeltere Christologie, die den Patripassianismus schon überwunden hat. Christus ist der ewige Logos Gottes, persönlich vom Vater unterschieden[46]), aber von Ewigkeit her beim Vater: Magn. 6: ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη. Sein Ausgegangensein vom Vater wird emanatistisch gedacht Magn. 7, ὡς ἐπὶ ἕνα Χριστὸν τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελϑόντα καὶ εἰς ἕνα ἀναχωρήσαντα. Aber neben dieser Emanationslehre geht schon die andre Ansicht her, daß er υἱὸς ϑεοῦ ist κατὰ ϑέλημα καὶ δύναμιν ϑεοῦ Smyrn. 1. Hieraus ergiebt sich, daß Christus auch von diesem

[45]) S. 111.

[46]) Vgl. auch Smyrn. inscr. ἐν ἀμώμῳ πνεύματι καὶ λόγῳ ϑεοῦ.

Standpuncte aus Gott genannt werden kann, wie er denn Eph. 15. 18. Trall. 7. Polyc. 8. Smyrn. 1. 10. Röm. 1. (zweimal) dieses Prädicat erhält. Aber auch als Gott wird Christus noch ausdrücklich vom Vater geschieden Röm. 3: ὁ γὰρ ϑεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐν πατρὶ ὢν, μᾶλλον φαίνεται. Die Stelle kann nicht auf das vorweltliche Sein Christi beim Vater, sondern nur auf seine Verherrlichung nach dem Tode bezogen werden: eine höhere Offenbarung seiner Gottheit als bei seiner Menschwerdung findet gegenwärtig im Stande seiner Erhöhung statt; er ist nach seiner Erhöhung ἐν πατρί, wird aber trotzdem noch vorgestellt als ein vom Vater getrenntes Subject [47]).

Noch deutlicher aber tritt uns der Unterschied des beiderseitigen Standpuncts bei der Idee der wahren Menschheit Christi heraus, die im syrischen Ignatius eher negirt als anerkannt wird, im griechischen aber mit solchem Eifer verfochten wird, daß man leicht erkennt, wie dem Verfasser gerade hierin der Schwerpunct seiner Christologie lag. Ist nach dem syrischen Ignatius von einem υἱὸς nur insofern die Rede, als die Erscheinung Gottes ἐν σαρκί mit diesem Namen bezeichnet wird: so ist nach dem griechischen Texte der υἱὸς ϑεοῦ mit dem λόγος ἀΐδιος identisch (Magn. 8). Christus ist ὁ μόνος υἱὸς τοῦ πατρὸς ὑψίστου Röm. inscr.; ein Gedanke der nur im Sinne des johanneischen μονογενὴς (wie auch einige Hdschrr. bei Ign. lesen) seine Erklärung finden kann. Aber eben darum steht denn nun hier dem υἱὸς ϑεοῦ ausdrücklich der υἱὸς ἀνϑρώπου zur Seite; ein Ausdruck der gerade wegen dieses Gegensatzes nicht mehr im ursprünglichen messianischen Sinne, sondern zur Bezeichnung der wahren Menschheit gebraucht wird. So lesen wir Eph. 20 ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβίδ, τῷ υἱῷ ἀνϑρώπου καὶ υἱῷ ϑεοῦ. Wie υἱὸς ϑεοῦ die göttliche, so bezeichnet υἱὸς ἀνϑρώπου die menschliche Natur Christi: diese ist aber keineswegs auf die menschliche σὰρξ zu beschränken, denn Christus ist nach Smyrn. 4 vollkommener Mensch geworden — αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνϑρώπου γενομένου. Ebenso heisst es Eph. 20 von ihm ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλιδίῳ, ὃ μέλλω γράφειν ὑμῖν,

---

[47]) Eben dies erhellt übrigens auch aus den bei Syr. fehlenden Worten Eph. 3: καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισϑέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν. Vgl. aus Philad. 7: μιμηταὶ γίνεσϑε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Vgl. auch Röm. 8. u. a. a. O. Doch wird anderwärts diese Subordination eingeschränkt, Magn. 13: ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα.



προςδηλώσω ὑμῖν, ἧς ἠρξάμην οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν· eine Ausdrucksweise die in dem paulinischen ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ 1 Kor. 15, 45 oder ὁ δεύτερος ἄνθρωπος 1 Kor. 15, 47 ihre Parallele findet. Während daher der syrische Ignatius Anstand nahm Polyc. 3 parallel mit dem ἀψηλάφητος auch das ψηλαφητὸς von Christo auszusagen, (was erst in einigen griechischen MSS. später eingeschoben wurde): so ist der Verfasser des gewöhnlichen Textes von einer solchen Bedenklichkeit weit entfernt, wie die Stelle Smyrn. 3 zur Genüge lehren kann: καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον — καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν, κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι. Daher denn nun die ausdrückliche Versicherung gleich im Folgenden: μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν (um wie viel mehr also vor seinem Tode!) συνέφαγεν αὐτοῖς, καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί. Und hiermit vergleiche man Stellen wie Trall. 9: (Ἰησοῦ Χριστοῦ) τοῦ ἐκ γένους Δαβίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ὑπὸ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων· ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Smyrn. 1: ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ᾽ αὐτοῦ, ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί [48]). Vgl. noch Magn. 11. Trall. 10. Smyrn. 2. 4. 5. Und ganz dieselbe christologische Anschauung ist endlich in der wichtigen Stelle Eph. 7. enthalten: εἷς ἰατρός ἐστι, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. So nämlich ist nach den besten Zeugen der Text herzustellen; und vorzüglich Eine Aenderung ist von eingreifender Bedeutung: daß nämlich ἐν ἀνθρώπῳ θεὸς für ἐν σαρκὶ γενόμενος θεὸς zu lesen ist. Es ergiebt sich

[48]) Wenn an allen diesen Stellen die σάρξ als das Hauptmoment der Menschheit Christi in den Vordergrund tritt, so darf man nicht vergessen, daß die Frage nach der menschlichen Seele Christi erst weit später in der Kirche zur Sprache kam. In der Consequenz einer Anschauung aber, welche die wahre Menschheit so geflissentlich betont, liegt allerdings auch schon Dieses, daß Christo eine menschliche Seele zuzuschreiben ist.

nun ohne Weiteres: daß diese Stelle, weit entfernt für vermeintliche patripassianische Anschauungen des Verfassers Zeugniß abzulegen, wie Hellwag (nach dem bisherigen Texte nicht ohne Grund) annimmt [49]), vielmehr die wahre Menschheit neben der wahren Gottheit betont: denn Christus ist ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ist sowol ἐκ Μαρίας als ἐκ θεοῦ. Gerade hierin liegt aber der Unterschied von der christologischen Hauptstelle des syrischen Textes Polyc. 3; und bei aller Verwandtschaft im Uebrigen ist doch diese Thatsache unleugbar, daß die Epheserstelle einer spätern christologischen Entwicklungsreihe angehört.

Dies führt uns auf einen zweiten Unterschied des syrischen und des griechischen Textes: der letztere bekämpft eine doketische Häresie, von welcher der erstere noch nichts weiß. Es wird daher zunächst unsre Aufgabe sein, den dogmatischen Standpunct der im griechischen Texte bekämpften Häretiker zu ermitteln, um von hier aus den Platz näher zu bezeichnen, der ihnen im Entwicklungsgange des Gnosticismus anzuweisen ist. Es ist in jüngster Zeit über den Charakter der doketischen Häresie viel und heftig gestritten worden. Namentlich ist über die eine Frage Streit: ob die im Epheser-, Traller- und Smyrnäerbriefe bekämpften doketischen Gnostiker mit den Judaisten, gegen die sich der Magnesier- und Philadelphenerbrief besonders wenden, identisch sind oder nicht. Es ist hier nicht unsere Absicht, diese Frage aufs neue nach allen Seiten hin zu erörtern, wir können uns im Allgemeinen mit der Bemerkung begnügen, daß uns die Identität der doketischen und der judaistischen Irrlehrer durch die Uhlhorn'sche Untersuchung [50]), trotz der neuerlichen Einsprache Hilgenfelds [51]), zur völligen Evidenz gebracht zu sein scheint. Nur Einiges müssen wir unsrerseits noch der Hilgenfeld'schen Ansicht in der Kürze entgegensetzen. Wir räumen ein, daß die gegen Judaisten gerichteten Worte Philad. 8, ἐμοὶ δὲ τὰ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, τὰ ἄθηκτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ, keinen zwingenden Beweis dafür enthalten, daß diese Judaisten zugleich die wahre Menschheit Christi, seinen Tod und seine Auferstehung leugneten: hier reicht allerdings die Bemerkung aus, daß

---

[49]) In seiner scharfsinnigen und lehrreichen Abhandlung: die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche: Theol. Jahrb. 1848. S. 256.

[50]) Ueber die Ignatianischen Briefe. 2te Abtheilung. Zeitschrift f. d. histor. Theologie 1851. S. 283 ff.

[51]) Die apostolischen Väter S. 226 ff.



die Betonung von Leiden und Tod Jesu einen passenden Gegensatz auch gegen den Judaismus bildete, der die höhere Bedeutung dieser Hauptthatsachen der Erlösung nicht würdigte [52]). Anders aber steht die Sache im Magnesierbriefe. Schon das ist nicht richtig, daß die Worte Cap. 8, μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις, μηδὲ μυθεύμασι τοῖς παλαιοῖς, ἀνωφελέσιν οὖσιν, nur „an zwei verschiedene Abwege" zu denken erlauben. Es ist eine Spitzfindigkeit, μηδὲ so zu pressen, daß hierdurch zwei bestimmt unterschiedene Abwege herauskommen; gerade die Zusammenstellung der ἑτεροδοξίαι und der μυθεύματα παλαιὰ bürgt für ihre Zusammengehörigkeit, und das plötzliche Ueberspringen von einer Häresie zu einer ganz andern, ja, wie es nach Hilgenfeld scheint, geradezu entgegengesetzten, ist eine psychologische Unwahrscheinlichkeit. Doch ist es gar nicht nöthig sich hierbei länger aufzuhalten. Der Ausdruck μυθεύματα παλαιὰ selbst widerlegt die Hilgenfeld'sche Meinung. Allerdings ist die von ihm herbeigezogene Analogie der ἰουδαϊκοὶ μῦθοι Tit. 1, 4 ganz unzweifelhaft. Allein, wenn irgend Etwas durch die neuere Kritik festgestellt worden ist, so ist es Dies, daß unter diesen judaistischen Mythen eben nicht einfach judaistische Lehren wie sie von den gewöhnlichen Judenchristen verfochten wurden, sondern gnostische Irrthümer zu verstehn sind, die auf dem Boden des Judenchristenthums erwachsen waren. Die ἰουδαϊκοὶ μῦθοι sind offenbar identisch mit den μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις 1 Tim. 1, 4; dieselben μῦθοι werden 2 Tim. 4, 4 der ἀλήθεια entgegengesetzt, und heissen 1 Tim. 4, 7 βέβηλοι und γραώδεις; und damit jeder Zweifel an der Identität der gnostischen und der judaistischen Häresie schwinde, steht Tit. 3, 9 zu lesen: μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς περιΐστασο· εἰσὶν γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι [53]). Wir haben also in den Pastoralbriefen gnostische Häresien vor uns, die auf dem Boden des Judenchristenthums erwachsen sind; und bei der von Hilgenfeld selbst anerkannten Uebereinstimmung ihrer Phraseologie mit den oben citirten Worten des Magnesierbriefes müssen wir behaupten, daß jede Auslegung erkünstelt ist welche dasselbe Verhältniß auch hier anzuerkennen Anstand nimmt. Ganz im Einklange mit dem gewonnenen Resultate steht nun auch der weitere Verlauf jener ignatianischen Stelle: zuerst der Ausspruch, daß wir, wenn wir auch jetzt noch nach dem mosaischen Gesetze leben, dadurch erklären die Gnade nicht empfangen zu haben; woran sich weiter der Nachweis eines schon

[52]) Hilgenfeld, l. c. S. 234.

[53]) Vgl. Baur, Pastoralbriefe S. 14.

vorchristlichen Christenthums bei den Propheten anschliesst, welche inspirirt vom heiligen Geiste die Ungläubigen zu der Ueberzeugung zu bringen gesucht haben, ὅτι εἷς Θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν. Sollen diese letzteren Worte einen Sinn haben, so müssen sie aus dem Zusammenhange ihre Erklärung finden. Der Verfasser will den Beweis liefern, daß man im Christenthume nicht länger dem Gesetze unterworfen sein könne, da ja schon die Propheten des A. T. die Grundthatsachen des Christenthumes gepredigt hätten. Diese Grundthatsachen werden nun in den Worten ὅτι εἷς θεός ἐστιν κ. τ. λ. zusammengefasst, offenbar im Gegensatze gegen die ἑτεροδοξίαι und μυθεύματα παλαιά. Hier kann nun zuvörderst die Betonung der Einheit Gottes nicht als das mit den bekämpften Judaisten Gemeinsame, im Unterschiede von der über den jüdischen Monotheismus hinausgehenden Logologie der christlichen Offenbarung, wie Hilgenfeld will [54]), gefasst werden. Hiergegen sprechen die kurz vorhergehenden Worte von Cap. 7: εἷς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, οὗ ἄμεινον οὐθέν ἐστιν. Πάντες οὖν ὡς εἰς ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ὡς ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀφ᾽ ἑνὸς Πατρὸς προελθόντα, καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα. Eine Analogie bieten auch hier die Pastoralbriefe dar, bes. 1 Tim. 2, 5 vgl. Eph. 4, 3—5. Die Betonung des Einen Gottes und Vaters steht im untrennbaren Zusammenhange mit der ebenso geflissentlichen Betonung des Einen Christus und des Einen Altares, und ist lediglich zu erklären aus der polemischen Bezugnahme auf die Häretiker. Daß nun diese Häretiker zwei Götter, einen höhern und einen niedern, gelehrt hätten, wie Uhlhorn vermuthet [55]), ist hieraus nicht mit Sicherheit zu schliessen; auch ist dies gerade bei Voraussetzung eines judaistischen Standpunctes derselben höchst unwahrscheinlich, da hiermit die sonst sich darbietende Unterscheidung des Christen-Gottes von dem Demiurgen als dem Gotte der Juden unvereinbar ist. — Vergleicht man die vorhergehende Mahnung, daß die Magnesier nichts ohne den Bischof und die Presbytern thun sollen, ἀλλ᾽ ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ, so ist die zunächst sich darbietende Annahme diese: daß aus der Einheit Gottes und Christi die Einheit der Kirchengemeinschaft und des Cultus, insbesondre der Eucharistie gefolgert wird; daß also den Häreti-

[54]) a. a. O. S. 231 f.
[55]) l. c. S. 296.

kern vorgeworfen wird, indem sie die Letztere störten, praktisch auch die Erstere zu leugnen. Diese Auffassung des Sachverhaltes wird bestätigt durch Philad. 4: σπουδάζετε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος κ. τ. λ. Die Häretiker enthielten sich also der kirchlichen Eucharistie, und als Grund lesen wir Smyrn. 7: εὐχαριστίας καὶ προςευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [56]). Dies ist nun offenbarer Doketismus, und wir sind somit genöthigt auch für unsere Stelle denselben häretischen Gegensatz anzunehmen. Den judaistischen Häretikern also, welche aus doketischen Gründen sich der kirchlichen und bischöflichen Abendmahlsfeier entzogen, wird durch den Mund der auch von ihnen anerkannten Propheten die Einheit Gottes, welche auch die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft seiner Christen bedinge, entgegengehalten.

Unmöglich ists indeß nicht, daß an unsrer Stelle (und vielleicht selbst an der andern) die Betonung der Einheit Gottes auch noch eine andre Beziehung habe, und hinausschaue auf das folgende von Christo Prädicirte ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών. Müssen wir nämlich die letzteren Worte unzweifelhaft auf die gnostische σιγή beziehen, die als σύζυγος des προπάτωρ (oder βυθός), als die Mutter der Aeonen, also auch des λόγος gedacht wurde: so könnte auch an unsrer Stelle die Einheit Gottes gegenüber seiner gnostischen Auseinanderlegung in βυθός und σιγή zu Gunsten des unmittelbar vom Vater stammenden υἱός, des ewigen Logos, geltendgemacht werden. Die Stelle gewänne dadurch an Concinnität, und die anderwärts stattfindende Betonung der Einheit des Vaters und der Einheit des Sohnes neben der Einheit des Altares rc. bekäme nun selbst auch durch ihren polemischen Hintergrund ein neues Licht. Soviel aber steht nach dem Erörterten jedenfalls fest, daß das εἷς θεός ἐστιν als polemische Bezugnahme auf die obgenannten Häresien zu verstehn ist, und daß ebenso die unmittelbar daran sich schliessenden Worte ὁ λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν ebenfalls im Gegensatze zu denselben ἑτεροδοξίαις und ἰουδαϊκοῖς μύθοις stehen, ohne daß eine Scheidung einer doppelten Häresie möglich ist. Ist nun schon an dieser Stelle alle Wahrscheinlichkeit für die Identität der judaistischen und der gnostischen Häretiker,

[56]) Uhlhorn hat hier übrigens gegen Ritschl (altkath. Kirche S. 579) recht, daß die Worte nicht von einem völligen Verwerfen des Abendmahls durch die Häretiker verstanden werden können.

so wird dieses zur Gewißheit erhoben durch Cap. 11. Nachdem nämlich im 10. Cap. vor dem alten verderbten Sauerteige gewarnt, und die Unvereinbarkeit des Bekenntnisses auf Christum mit dem Judaismus nachgewiesen worden ist, da nicht das Christenthum auf das Judenthum, sondern umgekehrt das Judenthum auf das Christenthum hingewiesen habe: folgen nun Cap. 11 die Worte: ταῦτα δὲ, ἀγαπητοί, οὐκ ἐπεὶ ἔγνων τινὰς ἐξ ὑμῶν οὕτως ἔχοντας, ἀλλ' ὡς μικρότερος ὑμῶν, θέλω προφυλάσσεσθαι ὑμᾶς, μὴ ἐμπεσεῖν εἰς τὰ ἄγκιστρα τῆς κενοδοξίας, ἀλλὰ πεπληροφορῆσθαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου· πραχθέντα ἀληθῶς καὶ βεβαίως ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, ἧς ἐκτραπῆναι μηδενὶ ὑμῶν γένοιτο. Hier hat nun schon Uhlhorn mit vollem Rechte darauf aufmerksam gemacht, daß das ταῦτα δὲ auf das Vorhergehende zurückweisen müsse d. h. eben auf die Cap. 10 ausgeführte Widerlegung des Judaismus. Diese Widerlegung ist aber nicht darum geschehn, weil etwa Einige in der Gemeinde wirklich solche judaistische Tendenzen hätten, sondern um die Gemeinde imvoraus zu bewahren, daß sie nicht in die Fallstricke der κενοδοξία hineingeriethen, sondern vielmehr im Glauben an die historischen Thatsachen von Christi Geburt, Leiden und Auferstehung, welche ἀληθῶς καὶ βεβαίως von Christo vollbracht seien. Wie reimt sichs nun mit der ganzen Gedankenentwickelung, daß hier plötzlich eine beiläufige Bezugnahme auf eine ganz andre Häresie genommen sein sollte? Hat der Verfasser so schnell wieder vergessen, was er eigentlich widerlegen will? Allerdings beweisen die letzteren Worte, daß hier einer doketischen Irrlehre entgegengetreten werden soll; auch die vorher erwähnte κενοδοξία kann in keinem andern Sinne verstanden werden, es ist dies ein sehr häufiger Ausdruck für die falsche Gnosis. Nun sagt aber der Wortlaut der Stelle ganz ausdrücklich, daß die Bekämpfung des Judaismus Cap. 10. keinen andern Zweck gehabt habe als vorzubeugen, daß die κενοδοξία Eingang in Magnesia finde, und vielmehr die gegentheilige Ueberzeugung von der wahren Geburt, dem wahren Leiden und Auferstehn Christi als Quellen der christlichen Hoffnung zu begründen. Folglich waren es Judaisten, vor deren κενοδοξία gewarnt wird; Judaisten, denen gegenüber Geburt, Leiden und Auferstehung Christi als wirkliche (nicht blos scheinbare) historische Thatsachen hingestellt werden: die judaistischen und die doketischen Häretiker waren also identisch. Hilgenfeld [57]) fragt freilich, warum denn eine beiläufige Bezugnahme auch

[57]) l. c. S. 234.

auf den in des Verfassers Zeit gangbaren Doketismus unmöglich sei? Einen mathematischen Beweis für die Unmöglichkeit können auch wir nicht geben; aber wir überlassen es getrost dem Leser zu entscheiden, welche von beiden Ansichten die natürliche, durch Zusammenhang und Wortsinn an die Hand gegebene sei. Doch scheint Hilgenfeld selbst zu fühlen, daß an unserer Stelle mit der Annahme einer beiläufigen Bezugnahme auf den Doketismus nicht auszukommen sei; und er macht daher den Versuch, den Worten ἀλλὰ πεπληροφορῆσθαι κ. τ. λ. eine polemische Bezugnahme auf das gewöhnliche Judenchristenthum unterzulegen, welcher die höhere Bedeutung des Leidens und Auferstehens Christi nicht würdigte. Allein die Ausdrücke ἀληθῶς καὶ βεβαίως beweisen ja doch klar, daß es sich hier nicht blos um eine Verkennung der höhern Bedeutung jener christlichen Erlösungsthatsachen handelt, sondern wie allenthalben in den griech. Briefen um eine Leugnung der Wahrheit dieser historischen Thatsachen selbst; wobei immerhin anerkannt werden mag, daß eine Partei für welche jene Thatsachen keine höhere Bedeutung hatten, um so leichter zu einer offenen Leugnung ihrer Historicität fortschreiten konnte. Auf jeden Fall also bleibt es dabei, daß die Annahme zweier abgesonderten Häresen, einer judaistischen und einer gnostischen, unrichtig ist.

Scheint nun aber diese Thatsache auf eine verhältnißmäßig frühe Zeit hinzuführen, so muß doch andrerseits die ausgebildete Gestalt in welcher der Doketismus hier schon auftritt uns warnen, die ignatianischen Häretiker in allzufrühe Zeit zu verlegen. So wenig wir mit Hilgenfeld in dem Bisherigen übereinstimmen konnten, so sehr erkennen wir Dasjenige an, was er zur Charakteristik des in diesen Briefen bekämpften Doketismus selbst beibringt. Es ist ganz richtig, daß derselbe hier bereits in einer concreteren Gestalt auftritt als bei Kerinth: nach Diesem ist nicht die Menschheit Jesu selbst eine scheinbare, sondern Jesus ist ein voller und wahrer Mensch, mit dem sich bei der Taufe der göttliche Christus verbunden hat; und das Doketische liegt lediglich darin, daß Leiden und Tod den Menschen Jesus treffen, nachdem sich seine Verbindung mit dem Christus bereits gelöst hat: der Mensch Jesus hat also wirklich gelitten; aber daß der göttliche Christus gelitten habe, ist nur scheinbar. Ganz ebenso ist der Doketismus der im ersten Johannesbriefe als antichristlich bezeichneten Gegner beschaffen; und im Wesen dieselbe Anschauung findet sich noch bei Basileides; denn auch hier beruht das Doketische lediglich auf der Doppelpersönlichkeit Christi, wenn auch durch die Annahme von der Kreuzigung des Simon von

Kyrene der Weg zu einer andern Anschauungsweise bereits angedeutet ist. Dagegen besteht der Doketismus unsrer griechischen Briefe offenbar darin, daß die Menschlichkeit Jesu selbst als ein bloser Schein betrachtet wird: statt der Verbindung des obern Christus mit einem wirklichen Menschen nimmt hier der Christus nur zum Scheine einen menschlichen Körper an. Es wird also die Historicität von Geburt, Leiden und Tod überhaupt geleugnet: sie behaupteten τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν Trall. 10. Smyrn. 2. 4., gestanden nicht zu, daß er σαρκοφόρος sei. Ihnen gegenüber wird also immer wieder betont, daß Jesus Christus wirklich aus Davids Geschlecht von Maria geboren, wirklich von Johannes getauft worden, wirklich gegessen und getrunken, wirklich unter Pontius Pilatus gelitten habe und wirklich von den Todten wieder erstanden sei Trall. 9. 11. Magn. 9. Smyrn. 1. 2. 3. 5. vgl. auch Eph. 7. 17. 18. Offenbar konnte erst bei einer solchen Anschauung von einem Doketismus im strengeren Sinne die Rede sein. Der Erste nun, bei welchem dieser bestimmt ausgeprägte Doketismus sich historisch nachweisen lässt, ist Saturnin, unter der Regierung des Kaisers Hadrian. Von ihm berichtet uns Epiph. Haer. XXX, 2, daß er sich die Erscheinung des Erlösers rein doketisch gedacht habe: τὰ πάντα ἐν τῷ δοκεῖν πεποιηκέναι, τουτέστιν τὸ γεγεννῆσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ ὀπτάνεσθαι καὶ πεπονθέναι. Vgl. hierzu Iren. Haer. I, 24, 2. Aehnlich spricht sich die Ascensio Jesaiae aus, welche ebenfalls die Menschwerdung nur in die Annahme einer species oder forma humana setzt 3, 13. 8, 10. Wir finden hier deutlich eine über die ersten Anfänge des Doketismus schon hinausgeschrittene Anschauung. Hierzu passt aber offenbar die Zeit, in welcher nach der gewöhnlichen Ansicht die griechischen Briefe des Ignatius verfasst sein sollen, das Jahr 108, nicht; und wir werden kein Recht haben, die Abfassung dieser Briefe in eine frühere Zeit als die des Saturnin und der Ascensio Jesaiae zu versetzen, d. h. früher als 130. Andrerseits aber ist zu beachten, daß der Doketismus des valentinianischen Systems sich klar als die späteste und durchgebildetste Gestalt dieser Lehre manifestirt. Denn bekanntlich behauptet Valentin, daß zwar nicht die Leiblichkeit, wol aber die materielle Leiblichkeit Jesu bloser Schein gewesen sei. Durch besondre göttliche Veranstaltung sei er nämlich mit einem psychischen Leibe ausgestattet gewesen, welcher alle Functionen des materiellen Leibes ebenfalls, aber auf wunderbare einzige Weise verrichtet habe. Es bedarf keiner Bemerkung, daß diese Anschauung eine Vergeistigung des früheren gröberen Doketismus ist, welcher die Leiblichkeit Jesu überhaupt für Schein erklärte. Der Doketis-

mus Saturnins und des griechischen Ignatius ist im Vergleiche mit dem Doketismus Valentins der frühere; und wir sind daher genöthigt, ebenso wie Saturnin dem Valentin zeitlich vorangeht, in gleicher Weise den griechischen Text der ignatianischen Briefe der vorvalentinischen Zeit des Gnosticismus zuzuweisen.

Hiermit hätten wir denn einen Anhaltepunkt für die Abfassungszeit des griechischen Ignatius gewonnen; und es fragt sich nun, wie weit diese Zeitbestimmung mit den übrigen uns zu Gebote stehenden Daten zusammenstimmt. Wir meinen aber, daß keins dieser Daten von der Art ist, daß es eine frühere oder spätere Abfassungszeit nothwendig mache. Keine frühere: denn das starke Judaisiren der ignatianischen Häretiker kann keinen zwingenden Grund abgeben. Auch die weit späteren clementinischen Homilien vereinigen gnostische Anschauungen mit einem wesentlich judaistisch-gesetzlichen Standpunkte. Und wenn man einwenden wollte, daß in den Homilien ein Unterschied zwischen den von wahren und den von falschen Propheten herrührenden Bestandtheilen des Gesetzes gemacht sei: so erwidern wir, daß auch aus unseren Briefen kein Beweis dafür geführt werden kann, daß jene Häretiker das ganze Gesetz in allen seinen Bestandtheilen für absolut verbindlich erklärten. Vielmehr geht aus Philad. 6. ἄμεινον γάρ ἐστιν παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος χριστιανισμὸν ἀκούειν ἢ παρὰ ἀκροβύστου ἰουδαϊσμόν wenigstens soviel mit Sicherheit hervor, daß sie ganz in der Weise der clementinischen Homilien wenigstens von der Beschneidung bei gebornen Heiden abgesehn haben. Aber nicht blos die element. Homilien sind ein Beispiel für eine noch lange Zeit fortdauernde Mischung judaistischer und gnostischer Elemente; auch von Saturnin und Basileides wissen wir, daß ihr Gnosticismus dem Judenchristenthume nicht nur nicht feindlich war, sondern umgekehrt gerade auf judenchristlichem Boden erwachsen ist, wenn sich auch im Einzelnen schwerlich mehr wird erforschen lassen, inwieweit diese Beiden das Gesetz noch für bindend hielten. Und an Saturnin hätten wir ein ganz analoges Beispiel einer Mischung judenchristlicher Elemente mit dem gröbsten Doketismus; einer Mischung, die freilich in den späteren clement. Homilien bereits überwunden ist. Aber auch keine spätere: denn gerade die Lehre, welche den Bruch der bedeutendsten gnostischen Systeme mit dem Judenthume herbeiführen musste, die Identificirung des alttestamentlichen Gottes mit dem dem höchsten Gotte mehr oder minder schroff entgegengesetzten Demiurgen, wird nirgends als Meinung unsrer Häretiker kenntlich gemacht, was der Verfasser doch schwerlich unterlassen

haben würde, wenn sie wirklich dieser Lehre angehangen hätten. Vielmehr ist hieraus mit einiger Wahrscheinlichkeit der Schluß zu ziehen, daß die Lehre vom Demiurgen bei ihnen noch ebensowenig wie bei dem ungefähr gleichzeitigen Verfasser der Ascensio Jesaiae ausgebildet gewesen ist. Vermuthlich wiesen sie vielmehr, ähnlich wie Saturnin (und wahrscheinlich auch Kerinth), die Weltschöpfung und Weltregierung mehreren Gott untergeordneten und dienstbaren Engeln zu, denen dann immerhin auch ein näheres Verhältniß zur mosaischen Gesetzgebung zuerkannt worden sein kann, wie dies ja eine schon weit früher auf jüdischem Boden erwachsene Anschauung war (vgl. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2.). Auch mag sein, daß unter diesen Engeln einer in vorzüglichem Maße bei der Gesetzgebung wie bei der Weltregierung betheiligt gedacht wurde. Aber dies alles begründet noch lange nicht die weit concretere Idee des Demiurgen als einer von Gott getrennten selbständig handelnden Macht, wie sie uns z. B. bei Valentin oder bei Markion begegnet. Nun meint man freilich, aus der Magn. 8 erwähnten σιγὴ gehe eine unverkennbare Bezugnahme auf das valentinianische System hervor. Wir müssen dies von vornherein bezweifeln, weil wir die Stufe, auf welcher der Doketismus der ignatianischen Häretiker steht, als eine zweifellos vorvalentinische erkannt haben. Wir sind weit entfernt, die Faseleien Denzingers, der die σιγὴ schon zur Apostelzeit bei dem fabelhaften Magier Simon finden will, im geringsten gutzuheissen. Allein es ist auch durch nichts erwiesen, daß die σιγὴ vor Valentin in keinem gnostischen Systeme einen Platz gefunden haben könne. Vielmehr ist uns durch die neuaufgefundenen Philosophumena des Pseudoorigenes eine nicht zu verachtende Notiz an die Hand gegeben. In der hier erwähnten pseudosimonianischen μεγάλη ἀπόφασις lesen wir die Worte: δύο εἰσὶν παραφυάδες τῶν ὅλων αἰώνων, μήτε ἀρχὴν μήτε πέρας ἔχουσαι, ἀπὸ μιᾶς ῥίζης, ἥτις ἐστὶν δύναμις, σιγὴ, ἀόρατος, ἀκατάληπτος. Wir billigen Bunsens Annahme [58]), die μεγάλη ἀπόφασις sei schon zwischen 70 — 100 etwa von Menander verfasst, keineswegs; aber wer will uns denn beweisen, daß diese Schrift unter dem Einflusse gerade des valentinischen Systems entstanden sein müsse?

Aus allem Bisherigen gewinnen wir ein doppeltes Resultat: einmal, daß die gnostische Häresie in den ignatianischen Briefen eine frühere ist, als die großen gnostischen Systeme, insbesondre als das des Valentin. Wir müssen also annehmen, daß die Briefe des Ignatius schon vor Ablauf der ersten Hälfte des 2ten Jahrhunderts ihre in der

[58]) Hippolytus 1, 44 f.

kürzern griechischen Recension vorliegende Gestalt erhalten haben. Andrerseits aber ist es auch wiederum offenbar zu früh, die Abfassung in das Jahr 108 zu setzen. Wir müssen in der hier bekämpften Häresie eine spätere Entwickelung des Gnosticismus als bei Kerinth annehmen. Kerinth aber lebte ungefähr gleichzeitig mit Ignatius. Erst nach Kerinths Zeit können die Häresen eine so gefährliche Gestalt angenommen haben, wie sie der griechische Ignatius voraussetzt. Ebenso verrathen auch die sonst ziemlich verwandten Häretiker der Pastoralbriefe in dem Stücke eine mindestens um etwas frühere Zeit, als der Doketismus auch bei ihnen noch nicht so entschieden in den Vordergrund tritt, daß ihr katholischer Widersacher für nöthig fände auf die Widerlegung desselben specieller einzugehn. Und doch leuchtet ein, daß die Leugnung der Erlösungsthatsachen des Lebens Jesu unter allen gnostischen Irrthümern den Katholikern als der praktisch gefährlichste erscheinen musste. Hiermit stimmt zusammen, daß auch die Kirchenverfassung, wie sie durch die Pastoralbriefe theils schon vorausgesetzt wird theils erst begründet werden soll, einer etwas frühern Zeit angehört; was übrigens hier um so schwerer in die Wagschaale fällt, als die ignatianische Literatur in Kleinasien entstanden ist, die Pastoralbriefe aber in Rom, wo die bischöfliche Verfassung schneller sich consolidirt zu haben scheint als anderwärts. Andrerseits ist in den Pastoralbriefen die ψευδώνυμος γνῶσις schon als eine wirkliche αἵρεσις bekämpft; und wenn auch die Keime des Gnosticismus ganz entschieden bis ins erste Jahrhundert zurück sich verfolgen lassen, so sind doch vereinzelt auftretende ἑτεροδιδασκαλίαι noch immer etwas ganz Andres als eine ihr Haupt bereits so kühn erhebende αἵρεσις. Der Unterschied wird sofort erhellen, wenn man mit der Polemik gegen die Häretiker der Pastoralbriefe die Art vergleicht, in welcher die Christi Würde gefährdenden angelologischen Speculationen durch den Kolosser-, Hebräer- und ersten Clemensbrief zurückgewiesen werden.— Endlich führt auf eine relativ spätere Zeit auch die vielbesprochene Angabe des Hegesippos, daß die bisher nur im Dunkeln schleichende Häresie erst seit dem Tode Simons des Gerechten offen in der Kirche aufgetreten sei. Allerdings verräth diese Angabe offenbar die Tendenz, aus welcher sie hervorgegangen ist: Hegesippos hat ein Interesse daran, die älteste Kirche als ganz frei von Häresien darzustellen, diesen Häresien selbst also einen ganz neuen Ursprung vorzuwerfen, und dadurch ihre Unvereinbarkeit mit der ungefälschten christlichen Tradition nachzuweisen. Und jedenfalls würde man Unrecht thun, aus diesen Worten des Hegesippos

folgern zu wollen, daß vor dem von ihm angegebenen Zeitpunkte durchaus keine gnostischen Erscheinungen aufgetreten und von den Aposteln oder deren Schülern bekämpft worden seien. Indessen sagt er ja ausdrücklich, daß die Häresien schon vorher vorhanden waren; und wenn er dies dahin bestimmt, daß dieselben damals nur noch geheim sich auszubreiten gesucht hätten, so passt dies noch ganz auf ihre erst keimartigen Anfänge und schliesst durchaus nicht aus, daß schon früher auch diese keimartigen Anfänge hier und da kirchlich bekämpft worden seien. Aber wir haben kein Recht, die Angabe des Hegesipp zu bezweifeln, daß erst ums Jahr 110 diese Häretiker ihre Lehre ungescheuter und consequenter gepredigt haben, mit Einem Wort, daß sie erst damals zu einer bedeutenden, die Grundthatsachen des Christenthumes ernstlich bedrohenden Partei geworden sind. Eine solche Sachlage setzen aber die griechischen Ignatiusbriefe schon voraus: es bestehen sogar schon gnostische Separatisten-Genossenschaften [59]); ihre Lehre ist längst Häresie, ist in einem Hauptdogma mit größter Schärfe und Präcision ausgesprochen. Folglich ist die Abfassungszeit der griechischen Ignatiusbriefe um einige Jahrzehnte später zu setzen als das erste offene Auftreten der Häresie: d. h. wir sehen uns abermals bis auf die Zeit 130 — 140 als die wahrscheinliche Abfassungszeit jener Briefe hinuntergeführt.

Gehen wir nun nach dem bisher Erörterten zur Betrachtung der im syrischen Texte vorausgesetzten kirchlichen Situation über, so tritt uns zunächst die eigenthümliche Erscheinung entgegen, daß in den drei syrisch erhaltenen Briefen nicht einmal der griechische Text so starke Bezugnahmen auf den Doketismus enthält, als in den 4 übrigen nur griechisch vorhandenen. Hinsichtlich des Römerbriefes, in welchem sich gar keine Bezugnahme auf dogmatische Gegensätze findet, könnte man etwaigen Folgerungen aus diesem Umstande dadurch entgehen, daß man auf die ganze Tendenz dieses Briefes hinwiese, die nicht sowol auf dogmatische Belehrung hinauslaufe als vielmehr darauf, die Nothwendig-

[59]) Bemerkenswerth erscheint hierbei der Umstand, daß der Verfasser in seiner Polemik überall bestimmte Spaltungen in der Gemeinde voraussetzt, die durch die Häretiker hervorgerufen worden seien Magn. 4. Trall. 7. Philad. 2. 7. Smyrn. 8. Eph. 5., und doch fast in allen Briefen versichert, daß in der betreffenden Gemeinde noch keine αἵρεσις aufgetreten sei, und er nur der kommenden Gefahr vorbeugen wolle Magn. 11. Trall. 8. Eph. 6. oder daß es noch zu keinem σχίσμα sondern nur zu einem ἀποδιϋλισμός gekommen sei. Dieser offenbare Widerspruch, der bisher noch nicht beachtet wurde, ist ein deutliches Zeichen der Doppelpersönlichkeit des Verfassers.



keit und Gottwohlgefälligkeit seines Märtyrertodes den Römern, die ihn daran hindern wollten, an's Herz zu legen. Auch liesse sich allenfalls noch sagen, daß ja die Römer ἀποδιϋλισμένοι ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος gewesen seien, folglich einer Warnung vor Häretikern nicht bedurft hätten. Schlimmer steht die Sache schon im Epheserbriefe. In den sehr bedeutenden Stücken, die hier dem griechischen Texte eigenthümlich sind, fehlt es zwar nicht an Andeutungen über das Vorhandensein sehr gefährlicher Häretiker (trotzdem daß zu Ephesus keine αἵρεσις wohnt Cap. 6); es sind Menschen die den Christennamen nur δόλῳ πονηρῷ tragen, denen man wie Thieren ausbeugen muß, bellende heimlich beissende Hunde c. 7.; sie haben κακὴν διδασκαλίαν c. 9. 16. oder δυςωδίαν διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ κόσμου τούτου c. 17., sind διαβόλου βοτανή c. 10. Aber aus allem Dem erfährt man nicht, was denn eigentlich die Lehre dieser Häretiker gewesen sei; und nur aus den immer wiederkehrenden christologischen Erörterungen muß gefolgert werden, daß auch hier ein doketischer Gegensatz vorhanden ist. Die Menschheit Christi wird zu wiederholten Malen betont c. 7. 18. 20.; auch das ἐν πάθει ἀληθινῷ inscr. und das ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα ὃ ἀληθῶς πέπομφεν ὁ κύριος c. 17. bestätigt dieses. Aber gerade in den christologischen Hauptstellen scheint das sonst unermüdlich wiederholte ἀληθῶς Magn. 11. Trall. 9. Smyrn. 1. 2. 3. geflissentlich vermieden zu sein. Ebenso ist von aller und jeder Charakterisirung der Häretiker als Doketen oder als Judaisten Umgang genommen. Während der Traller- und Smyrnäerbrief vorwiegend den gnostischen, der Philadelphenerbrief vorwiegend den judaistischen Gegensatz, der Magnesierbrief beide zugleich bekämpft, ist im Epheserbriefe weder das Eine noch das Andere gethan: nichts als allgemeine Warnungen vor der Gefährlichkeit dieser Häretiker, deren Lehre eine teuflische sei. Nun sind diese Warnungen doch wieder so stark aufgetragen, daß man unmöglich die Häresie des griechischen Epheserbriefes etwa als eine frühere denken kann. Die allgemeine Situation ist also ganz dieselbe wie in den übrigen Briefen: der christologische wie der hierarchische Standpunct ist ganz und gar derselbe. Es muß mithin der Verfasser jede bestimmte Zeichnung der Häretiker in diesem Briefe absichtlich vermieden haben. Welches aber der Beweggrund zu solchem Verfahren war, kann jetzt noch nicht mit Sicherheit erkannt werden; nur soviel mag gleich jetzt bemerkt sein, daß eine derartige Vorsicht recht erklärlich wird, wenn wir annehmen, der Urheber des gegenwärtigen griechischen Epheserbriefes habe einen älteren Text überarbeitet. Der Ueberarbeiter musste sich einmal anschliessen an das ursprüng-

lich Gegebene, und konnte daher in einen Brief, wo eine ächte Grundlage vorhanden war, nicht die ganze Anschauungsweise seiner spätern Zeit hineintragen, ohne sich sofort durch die dadurch entstandenen Widersprüche zu verrathen. Andrerseits aber hatte er eine bestimmte dogmatisch-polemische Tendenz: die Bekämpfung einer doketischen Häresie, die er, um sie wirksamer zu machen, dem angesehenen Kirchenhaupte Ignatius in den Mund legen wollte. Er musste also zunächst wenigstens im Allgemeinen die Gefährlichkeit der Häretiker schildern, zugleich aber auch ihre Richtung durch positive christologische Erörterungen von ferne andeuten. Die bisherigen Leser des ächten Ignatius mussten vor Allem Glauben fassen, daß der Epheserbrief wohl auch in dieser weitern Gestalt ächt ignatianisch sein könne. So war denn eine Brücke geschlagen von dem ächten Ignatius zu dem Pseudoignatius der 4 untergeschobenen Briefe; und es waltete für die Leser des Epheserbriefes nun kein erhebliches Bedenken mehr ob gegen die Annahme, daß Ignatius selbst im Smyrnäerbriefe u. s. w. den spätern Doketismus bekämpft habe.

Muß sonach schon das Bild der Häretiker welches der Epheserbrief entwirft zu allerhand Zweifeln und Bedenklichkeiten Raum geben, so werden dieselben bis zur höchsten Spitze gesteigert durch den Brief an Polykarp. In den beiden Capiteln, die hier dem griechischen Texte eigenthümlich sind, findet sich gar keine Bezugnahme auf die Häretiker irgend welcher Art. Wir sehen uns daher gleich auf den Haupttheil des Briefes cap. 1—6. angewiesen, der auch im syrischen Texte erhalten ist. Der Brief ist an den Bischof von Smyrna gerichtet, einen noch jungen, unerfahrenen Mann, dem Ignatius ein αἰτοῦ σύνεσιν πλείονα ἧς ἔχεις c. 1. πλέον σπουδαῖος γίνου οὗ εἶ c. 3. und Aehnliches zuzurufen sich veranlasst fühlt. Die Gemeinde welcher Polykarp vorstand, bedurfte nach der im Smyrnäerbriefe vorausgesetzten Situation ganz besonderer Warnung vor dem Doketismus. Die ganze erste Hälfte dieses Briefes (c. 1—7) beschäftigt sich daher mit dieser Häresie: die am meisten charakteristischen Züge derselben sind gerade aus dem Smyrnäerbriefe zu entlehnen, und selbst die Polemik des Trallerbriefes ist bei weitem nicht so eingehend und zusammenhängend. Also muß gerade in Smyrna nach des Verfassers Ansicht die Gemeinde ganz besonders durch doketische Häresien gefährdet worden sein; und damit stimmt denn auch die Heftigkeit zusammen, mit welcher er sich über jene Doketen äussert, vgl. c. 2 οὐχ ὥςπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες· καὶ καθὼς φρονοῦσιν καὶ συμβήσεται αὐτοῖς οὖσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς. In c. 4 werden die Häretiker gar Thiere

in Menschengestalt genannt, und die Smyrnäer werden aufgefordert nicht nur keine Gemeinschaft mit ihnen zu unterhalten, sondern sogar jedwede Berührung mit ihnen zu vermeiden; einzig das Gebet für ihre Bekehrung wird nachgelassen, obwohl ein Erfolg unwahrscheinlich sei. Und dieser so gefährlich bedrohten Gemeinde steht der junge unerfahrene Polykarp als Bischof vor: Ignatius — dies ist ja die Voraussetzung, wenn alle 7 Briefe aus derselben Feder sind — Ignatius sieht sich veranlasst, ausser dem Briefe an die Gemeinde noch einen Brief an ihren Bischof insbesondre zu richten. Warum? doch wohl um ihm noch ganz specielle Warnungen, Mahnungen, Rathschläge in Betreff der Häretiker zu geben? Ihm, der noch höherer Einsicht bedurfte, der angehalten werden musste Offenbarungen über die übersinnlichen Dinge von Gott zu erbitten (c. 2), musste sein väterlicher Freund Ignatius die Häresie in ihrer ganzen Furchtbarkeit zeigen; hatte er schon der Gemeinde gegenüber sich in dogmatische Erörterungen über die doketische Leugnung der Erlösungsthatsachen des Christenthumes eingelassen, so waren dergleichen Erörterungen für den Bischof dieser Gemeinde, zumal für einen so jungen und unerfahrenen, von ganz besonderer Wichtigkeit. Sah sich also Ignatius gedrungen unter so bewandten Umständen noch ein besondres Schreiben an den Bischof von Smyrna zu richten, so kann der Hauptgegenstand dieses Schreibens kein anderer als die zu bekämpfende gefährliche Häresie sein; und wir können von einem solchen Schreiben noch besondere Aufschlüsse über die doketischen Meinungen mit Zuversicht erwarten, zumal wenn wir uns der ähnlichen Tendenz der Pastoralbriefe erinnern, die bei einer noch lange nicht so ausgebildeten Häresie voller Hinweisungen und Anspielungen auf die μῦϑοι und γενεαλογίαι u. s. w. der Gegner sind.

Gehn wir nun unter solchen Voraussetzungen zur Betrachtung des Polykarp-Briefes selbst. Da finden wir Nichts von Dem allen was wir zu erwarten berechtigt sind, nur hier und da eine vorübergehende Bezugnahme auf irrthümliche Meinungen und Uneinigkeiten in der Gemeinde, ohne nähere Andeutung derselben, ohne längeres Verweilen bei denselben; statt dessen eine Reihe von praktischen Ermahnungen der verschiedensten Art. Allerdings lesen wir c. 3: οἱ δοκοῦντές τι εἶναι [60]) καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες μή σε καταπλησσέτωσαν. στῆϑι ἑδραῖος ὡς ἄκμων τυπτόμενος. Also ἑτεροδιδασκαλίαι giebt's in der Gemeinde,

[60]) So ist zu lesen, nicht οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι. Der syrische und armenische Text haben hier offenbar die einfachere und ursprünglichere Lesart.

sie gehn von Leuten aus, die sich Etwas zu sein dünken; ihnen gegenüber soll der Bischof feststehn. Welcher Art diese ἑτεροδιδασκαλίαι seien, darüber erfährt man nichts. Keine, auch nur die geringste Andeutung, daß eine doketische Lehre zu bekämpfen wäre; die einzige christologische Stelle c. 3 spricht eher dagegen als dafür. Selbst darüber wird nichts gesagt, ob diese ἑτεροδιδασκαλοῦντες nur überhaupt bestimmte dogmatische Sätze aufgestellt haben; möglich, daß sie sich gar nicht mit theoretischen Speculationen befassten und nur irgendwelche moralisch anstößige Meinungen vertheidigten. Unordnungen praktischer Art, Selbstüberhebungen Einzelner, Auflehnungen gegen die bischöfliche Autorität haben nach c. 4—6 in der Gemeinde stattgefunden: diesen gegenüber heisst es c. 1: ἐκδίκει σου τὸν τόπον ἐν πάσῃ ἐπιμελείᾳ, σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ. τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον. Wie, wenn sich selbst das ἑτεροδιδασκαλεῖν nur auf die Verwerfung der Lehre vom göttlichen Ursprung des geistlichen Amtes, auf eine allerdings auch theoretische Vertheidigung der Freiheit des Einzelnen gegenüber der bischöflichen Autorität bezöge? Diese Annahme passt zu den Erörterungen von c. 1—6 vortrefflich, und wird nicht befremden, wenn man sich an Ausdrücke des ersten Clemens-Briefes erinnert, wie κεναὶ καὶ μάταιαι φροντίδες (c. 7) oder ἄνθρωποι ἄφρονες καὶ ἀνόητοι καὶ ἐπαιρόμενοι καὶ ἐγκαυχώμενοι ἐν ἀλαζονείᾳ τοῦ λόγου αὐτῶν (c. 21). Vorzüglich die letztere Bezeichnung stimmt mit dem δοκοῦντές τι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες gut überein. Doch wollen wir dieses nur als eine, jedenfalls schwer zu widerlegende, Vermuthung äussern. Möglich bleibt immer, daß ἑτεροδιδασκαλοῦντες auch auf dogmatische Irrthümer hinweist. Aber eben die Unbestimmtheit dieses fast ganz isolirt stehenden Ausdrucks lässt erkennen, daß Ignatius hier gar keine bereits bestimmt ausgeprägte Irrlehre vor Augen haben kann. Die Warnung vor den ἑτεροδιδασκαλοῦντες ist ganz allgemein gehalten: Ignatius sucht dieselben unter der Zahl Derjenigen welche sich Etwas zu sein dünken; nun es gab ja Leute die sich durch asketische Uebungen ein höheres Ansehn als der Bischof zu verschaffen suchten, sich ganz wie die korinthischen Störenfriede ein unchristliches καυχᾶσθαι zu Schulden kommen liessen (c. 5), die ehelichen Bande lockerten (ebdas.) und selbst den Sclaven einen übermäßigen Freiheitsdrang einflößten (c. 4). Gerade solchen hochmüthigen Menschen konnte es leicht geschehen, daß sie auch in Glaubenssachen einer höheren Einsicht sich rühmten und auch dogmatische Irrthümer zu verbreiten suchten; wenigstens gingen auch später theoretische Irrthümer mit praktischen Extravaganzen häufig genug Hand in Hand.

Waren nun dem Ignatius in seiner bischöflichen Praxis derartige Erscheinungen vorgekommen, — was ganz unzweifelhaft ist, wenn wir uns nur der korinthischen Parteiungen erinnern, wie sie zwar nicht der Brief des Clemens, wohl aber schon die beiden paulinischen Korintherbriefe voraussetzen, — so lag es ihm doch wohl nahe genug seinen jüngern Freund auch vor den ἑτεροδιδασκαλίαι jener hochmüthigen Asketen zu warnen, auch wenn ihm gar nichts Specielleres darüber bekannt war. Soviel ist wenigstens gewiß: der Brief des Polykarp thut gerade durch die beiläufige Erwähnung jener ἑτεροδιδασκαλίαι eine bestimmt hervortretende gnostische Partei, wie sie im Smyrnäerbriefe auftritt, noch gar nicht kund; womit wir jedoch nicht geleugnet haben wollen, daß in jenen ἑτεροδιδασκαλίαι bereits die ersten Keime der späteren ψευδώνυμος γνῶσις enthalten gewesen sein können. Von einer wirklichen αἵρεσις aber (Eph. 6. Trall. 6) ist noch keine Spur (denn das τῆς ἑνώσεως φρόντιζε c. 1 hat ganz andre Beziehung s. oben). Dagegen giebt der Brief an Titus schon an, wie mit einem αἱρετικὸς ἄνθρωπος zu verfahren sei (3, 10); und 2 Tim. 2, 17 wird berichtet, daß die βέβηλοι κενοφωνίαι wie ein Krebsgeschwür um sich griffen. Rechnen wir hierzu die ziemlich zahlreichen Stellen der Pastoralbriefe, welche die häretischen Meinungen als ψευδώνυμος γνῶσις, ματαιολογίαι, μῦθοι κ. τ. λ. charakterisiren, so ist soviel sicher, daß die Pastoralbriefe spätern Datums sind als der Brief an Polykarp. Da nun die Smyrnäer-, Traller-, Magnesier-Briefe hinwiederum später geschrieben sein müssen als die Pastoralbriefe (s. unsre obige Erörterung): so ergiebt sich auch aus dieser Vergleichung, daß im Polykarpbriefe eine weit frühere historische Situation, was die Irrlehrer betrifft, vorausgesetzt wird.

Man glaubt freilich eine Bezugnahme auf die Häretiker auch anderwärts im Briefe an Polykarp zu entdecken. Hierher rechnet man besonders die Stelle Cap. 2: καλοὺς μαθητὰς ἐὰν φιλῇς, χάρις σοι οὐκ ἔστιν· μᾶλλον τοὺς λοιμοτέρους ἐν πραότητι ὑπότασσε· οὐ πᾶν τραῦμα τῇ αὐτῇ ἐμπλάστρῳ θεραπεύεται· τοὺς παροξυσμοὺς ἐμβροχαῖς παῦε [61]). Man könnte vielleicht noch weiter gehen und in den παροξυσμοὶ offene Spaltungen in der Gemeinde verstehen wollen, wie jedenfalls der syrische Uebersetzer die Sache aufgefasst hat [62]). Indessen bei näherer Betrachtung schlägt auch diese Stelle zu einem Argu-

[61]) vgl. Hilgenfeld, l. c. S. 230.

[62]) vgl. Uhlhorn, über die ignat. Briefe, erste Abtheilung: Niedner's Zeitschrift 1851, I. S. 27.

ment gegen die Identität der hier bekämpften Gegensätze mit der Häresie der übrigen Briefe um. In der ganzen Stelle findet sich kein Wörtchen welches auf dogmatische Irrlehren hindeutete: sämmtliche vorkommende Ausdrücke, die καλοὶ μαϑηταὶ wie die λοιμότεροι, τραῦμα, παροξυσμοί u. s. w. führen nicht über die Annahme ethischer Verirrungen hinaus, wie wir dieselben im Obigen bereits erörtert haben; die παροξυσμοὶ insbesondre sind hitzige Anfälle die Polykarp durch Umschläge besänftigen soll, also ganz Dasselbe was Ignatius auch mit den Worten Cap. 1. πάντων τοὺς νόσους βάσταζε, ὡς τέλειος ἀϑλητὴς bezeichnet hat. Womit will man irgend wahrscheinlich machen, daß diese „Krankheiten" dogmatischer Art waren? Erklären wir aus dem Contexte, nehmen wir namentlich den lichtvollen Abschnitt Cap. 1 — 6 zu Hilfe, so müssen wir an eine antihierarchische Partei, an übermüthige Asketen denken, die mancherlei Störungen in der Gemeinde veranlassten. Ihnen gegenüber wird auch Cap. 2 die Mahnung an Polykarp gerichtet: ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε ὡς κυβερνῆται ἀνέμους. Ob Diese nun zugleich den Keim dogmatischer Häresie in die Gemeinde gelegt haben müssen oder nicht, kommt hier durchaus nicht weiter in Betracht. Mit Einem Worte, wir haben dieselbe libertinistische Richtung vor uns, welche auch in Korinth Spaltungen hervorgerufen hatte, und welche auch im Briefe des römischen Clemens nachdrücklich bekämpft wird. Aber, wären auch unter den νόσοι und παροξυσμοὶ dogmatische Irrthümer, unter den λοιμότεροι die Verbreiter solcher Irrthümer zu verstehn: so folgte hieraus wiederum nur, daß dieselben noch nicht so gefährlich gewesen sein können. Denn als Heilmittel der Wunden werden Pflaster, und als Heilmittel der hitzigen Fieber lindernde Umschläge anempfohlen; die λοιμότεροι sollen in Sanftmuth wieder zum Gehorsam gebracht werden; und obwol auf der einen Seite Festigkeit und Charakterstärke unerläßlich ist, so ergeht doch neben der Mahnung πάντων τοὺς νόσους βάσταζε ὡς τέλειος ἀϑλητὴς zugleich die andre πάντας βάσταζε, ὡς σε ὁ κύριος· πάντων ἀνέχου ἐν ἀγάπῃ, ὥςπερ ποιεῖς. Offenbar geht dies auf die λοιμότεροι in der Gemeinde, denn unmittelbar vorher gehen die Worte: τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον. Also Liebe, Sanftmuth, Milde, Versöhnlichkeit wird dem Polykarp gegenüber den Fehlenden und Irrenden in der Gemeinde anempfohlen; es sind kranke Glieder, die er nicht abhauen sondern heilen soll. Welch gewaltiger Abstand von der heftigen gereizten Sprache der übrigen Briefe! Nach Trall. 6 ist die Lehre der Häretiker tödtliches Gift; nach Trall. 10. 11 sind sie ἄϑεοι, nach Philad. 2 reissende Wölfe,

welche durch böse Lust die Gottesläufer fangen; nach Smyrn. 4 Thiere in Menschengestalt, mit denen man jede Berührung vermeiden solle; nach Eph. 7. sind es bellende (bissige) Hunde, und nach Eph. 10. 16. stammt ihre Lehre vom Teufel. Die Möglichkeit ihrer Bekehrung wird zwar nicht ausgeschlossen Philad. 3, aber sie ist unwahrscheinlich Smyrn. 4. Eph. 7; und der Verfasser will so sehr jeder Berührung mit ihnen aus dem Wege gehen, daß er sogar die Gedanken an sie vermeiden will Smyrn. 5. — Es bedarf weiter gar nichts als diese einfache Nebeneinanderstellung, um die totale Verschiedenheit des Tones, der Anschauungsweise, der ganzen historischen Situation darzuthun. Es wird deshalb auch nicht nöthig sein nochmals auf die Pastoralbriefe einzugehn, welche hier wiederum sich deutlich als zwischen dem Briefe an Polykarp und den übrigen Briefen die Mitte haltend charakterisiren (1 Tim. 4, 1. 2. 5, 3 ff. 2 Tim. 3, 1 ff. Tit. 3, 10. 11 vgl. mit 2 Tim. 2, 24 — 26).

Steht sonach fest, daß das Bild welches uns der Polykarpbrief von den Parteiungen und Streitigkeiten in Smyrna giebt, dem Bilde von den Häretikern welches in den übrigen Briefen und namentlich auch in dem an die Smyrnäer entworfen wird in allen Stücken unähnlich ist, und eine bei weitem frühere Zeit voraussetzt: so müssen wir uns jetzt erinnern, daß gerade dieser Brief an Polykarp, wenigstens was die hier allein in Betracht kommende Hauptmasse (Cap. 1 — 6) anlangt, auch in der syrischen Sammlung enthalten ist; in derselben Sammlung, in welche von den 4 die Häretiker nach verschiedenen Seiten hin charakterisirenden keiner, ausserdem aber nur der Römerbrief und der Epheserbrief aufgenommen sind. Es wird daher jetzt die Frage sein, inwieweit diese beiden Briefe in der syrischen Gestalt die Darstellung des Briefes an Polykarp bestätigen oder nicht. Was zunächst den Römerbrief anlangt, so haben wir bereits oben gesehn, daß in demselben schon im griechischen Texte keine Beziehungen auf häretische Bestrebungen sich finden. Nur in der inscr. werden die Römer belobt, daß sie ἀποδιϋλισμένοι ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος seien. Dies setzt eine bereits stattgefundene Ausscheidung der häretischen und zwar muthmaßlich der gnostisch doketischen Elemente voraus; was gerade in Rom schneller als anderwärts, aber schwerlich vor 140 erfolgt sein mag. Gerade diese Stelle nun fehlt im syrischen Römerbriefe; es lässt sich daher nicht einmal dafür ein Beweis liefern, daß nach dem syrischen Texte irgendwelche doketische Häresie in Rom schon eingedrungen sei. Dies stimmt noch ganz mit dem ungefähr 12 Jahre früher von Rom aus nach

Korinth gerichteten Gemeindeschreiben zusammen, welches ebenfalls eine Zeit darstellt, in welcher die judaistischen Streitigkeiten überwunden, die gnostischen Häresien noch nicht offen aufgetreten waren.

Wichtiger für uns ist der Epheserbrief in seiner syrischen Gestalt. Hier begegnet uns nun zunächst die auffällige Erscheinung, daß fast alle Stellen in welchen gegen Häretiker polemisirt wird, beim Syrer fehlen. Es fehlt der Abschnitt c. 6. u. 7, wo die Anhänger der Häresis (die übrigens in Ephesus noch nicht eingedrungen sei) als Pseudodoxen, als κύνες λυσσῶντες, λαϑροδῆκται bezeichnet werden, und c. 8, wo nach dem Texte von A die Worte ὅταν γὰρ μηδεμία ἔρις ἐνείρισται ἐν ὑμῖν auf die Häresien zurückweisen, ist für ἔρις vielmehr mit dem Syrer ἐπιϑυμίαι zu lesen, wodurch gerade die Bezugnahme auf die vorher erwähnten Häresien verloren geht. Ferner fehlt in einem sonst auch bei Syr. wohlerhaltenen größeren Abschnitte gerade der Anfang von c. 9, welcher auf Irrlehren Bezug nimmt (ἔγνων δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖϑεν, ἔχοντας κακὴν διδασκαλίαν); c. 10 beginnt eine neue Weglassung gerade mit den polemischen Worten ἵνα μὴ τοῦ διαβόλου βοτάνη τις εὑρεϑῇ ἐν ὑμῖν. In einem bei Syr. fehlenden Abschnitte lesen wir c. 13 die Bemerkung, daß durch häufige kirchliche Versammlungen der Epheser die Mächte des Teufels zerstört (καϑαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ), seine verderblichen Einflüsse durch die Eintracht im Glauben abgewendet werden, daß also nichts besser sei als der Friede in welchem vernichtet werde πᾶς πόλεμος ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων (offenbar eine Bezugnahme auf den gnostischen Dualismus, etwa des Saturnin). Desgleichen fehlen c. 16. und 17, in welchen Denen welche den Glauben Gottes durch üble Lehre zu Grunde richten, sammt Denen die sie hören, das ewige Feuer angedroht, ihre Lehre als satanische Lehre, als eine zum Untergange führende Thorheit bezeichnet wird, welcher die γνῶσις ϑεοῦ und das in Wahrheit von Christus gebrachte χάρισμα gegenüberstehe. — Daß überall in diesen Stellen die Stimmung gegen die Häretiker eine sehr heftige ist, liegt am Tage: ihre Lehre wird mit den härtesten Ausdrücken gebrandmarkt, sie gelten als δυσϑεράπευτοι (c. 7.), sind für ihre Häresie der höllischen Verdammniß verfallen, und was noch schlimmer ist, selbst wer nur auf sie hört verfällt schon derselben Verdammniß, daher denn die Epheser gemahnt werden die Ohren vor ihnen zuzustopfen (c. 9). Dagegen fehlen in den auch beim Syrer erhaltenen Stücken fast alle Spuren einer bestimmten zu bekämpfenden Häresie. Allerdings wird c. 8 ein Unterschied zwischen den πνευματικοὶ und den σαρκικοὶ gemacht und dem entsprechend

πίστις und ἀπιστία gegenübergestellt. Indessen ist in diesem Zusammenhange durchaus kein Grund hier an Häretiker zu denken: σαρκικοὶ und ἄπιστοι sind ganz einfach die Heiden im Gegensatze zu den Christen, die von keinen Begierden gepeinigt dem göttlichen Willen gemäß leben. Im griechischen Texte steht diese Stelle mitten unter solchen, welche sich mit Bekämpfung der Häresien beschäftigen: c. 7 handelte ganz von ihnen, c. 8 war aus der ἐπιθυμία eine ἔρις geworden, und c. 9 unmittelbar nach der Erwähnung des Gegensatzes von πνευματικοὶ und σαρκικοὶ kommt die Rede aufs Neue auf die Häretiker. Wir müssen also annehmen, daß der griechische Text unter σαρκικοὶ und πνευματικοὶ den Gegensatz der Häretiker und der rechtgläubigen Christen versteht, wozu ja die Ausdrücke πίστις und ἀπιστία zu passen schienen. Dann aber fällt der ausnehmend ruhige und milde Ton auf, welcher mit der vorhergehenden und der nachfolgenden Polemik nicht zusammenstimmt [63]).

Eine andre hier noch in Betracht kommende Stelle ist Cap. 10: καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε· ἔστιν γὰρ ἐν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας, ἵνα θεοῦ τύχωσιν. Dann folgt die Mahnung, ihrer Heftigkeit Sanftmuth, ihrer Prahlerei Demuth, ihren Lästerungen Gebete, ihrem Irrthum Glaubensstärke (πρὸς τὴν πλάνην αὐτῶν ὑμεῖς ἑδραῖοι τῇ πίστει), ihrer Wildheit Milde entgegenzustellen, in keiner Weise aber sie nachzuahmen. Die gewöhnliche Auslegung bezieht diesen ganzen Passus auf die Nichtchristen; und Uhlhorn meint sogar die ἄλλοι ἄνθρωποι in einen Gegensatz zu den früher besprochenen Häretikern stellen zu können: bei den Einen sei noch Hoffnung auf Reue, bei den Andern, den Häretikern, sei keine Hoffnung mehr vorhanden [64]). Allein die ἄλλοι ἄνθρωποι stehen offenbar nicht im Gegensatze zu den Häretikern, sondern nach dem Context zu den Christen, welche ein gottgemäßes Leben führen. Richtig ist nun freilich, daß in dem Sinne der ganzen Stelle durchaus kein Grund zu finden ist, der uns an Häretiker zu denken nöthigte; richtig ist ferner, daß der milde Ton in welchem hier von den ἄλλοι ἄνθρωποι geredet wird, in klarem Widerspruche steht zu den heftigen Aeusserungen an andern Stellen. Für diese ἄλλοι ἄνθρωποι ist noch Hoffnung auf Reue; die Häretiker werden δυσθεράπευτοι genannt (Cap. 7); und im Gegensatze gegen das Gebot, allen Umgang

---

[63]) Uhlhorn (erste Abtheilung) S. 39 bezieht zwar auch im griechischen Texte die σαρκικοὶ auf die Nichtchristen, aber offenbar ohne Grund; und nur darin sieht er das Rechte, daß die σαρκικοὶ c. 8 identisch seien mit den ἄλλοι ἄνθρωποι c. 10.

[64]) l. c. S. 39.

mit Häretikern zu meiden, drückt sich hier eine milde Fürsorge für das Wohl der ἄλλοι ἄνθρωποι aus, denen man mit Sanftmuth und Liebe begegnen solle, obwol unbeschadet der Festigkeit im Glauben. Daß also die Stelle an sich nicht auf Häretiker bezogen zu werden braucht, und daß bei ihrer Beziehung auf Häretiker sofort ein Widerspruch gegen den sonstigen Ton des griechischen Ignatius heraustritt, ist einzuräumen.

Aber mit Dem allen ist noch nicht erwiesen, daß nach dem griechischen Texte diese ἄλλοι ἄνθρωποι nicht die Häretiker sein können. Vielmehr hat ja Uhlhorn selbst anerkannt, daß sie mit den σαρκικοὶ Cap. 8 identisch sind; daß unter diesen aber nach der Auffassung des griechischen Textes die Häretiker verstanden werden, ist von uns eben dargethan worden. Dazu kommt, daß nirgends sonst im griechischen Texte, und am allerwenigsten in den 4 ihm eigenthümlich zugehörenden Briefen das Verhalten der Christen zu den Nichtchristen zur Sprache kommt. Die Aufmerksamkeit des Verfassers ist so vollständig durch die Häretiker in Anspruch genommen, daß ihm gar nicht in den Sinn kommt einen andern Gegensatz als eben diesen innerchristlichen polemisch zu erörtern. Wir werden daher auch hier durchaus nicht berechtigt sein einen andern Gegensatz anzunehmen, als den gegen den sich sonst allenthalben die Polemik des Verfassers wendet, d. h. eben die Häretiker. Sollten wir annehmen, er hätte hier an Nichtchristen gedacht, so musste ausdrücklich ein Unterschied zwischen diesen und den anderwärts bekämpften Häretikern gemacht werden; dieser liegt aber nicht vor, da die ἄλλοι ἄνθρωποι der rechtgläubigen ephesinischen Gemeinde, nicht aber den Häretikern gegenübergestellt werden. — Nun ergiebt sich aber dieselbe Verschiedenheit im Tone zwischen dieser Stelle und den früher besprochenen, die schon den Polykarpbrief von den übrigen Briefen so augenfällig unterschied; und wie wir dort eine verschiedene historische Situation behaupten mussten, so wird nun hier der allerdings nicht hinwegzuleugnende Widerspruch der genannten Stellen der Verräther, der uns verschiedenartige Schichten im Epheserbriefe anzuerkennen nöthigt. Gerade die an unserer Stelle zu Tage tretende Milde des Urtheils über die ἄλλοι ἄνθρωποι erweist, daß hier ein Andrer redet als dort, wo uns statt der Milde die größte Heftigkeit entgegentritt. — Dagegen passt nun gerade dieser milde Ton vortrefflich zu dem syrischen Ignatius. Das ist ganz derselbe Ton wie im Briefe an Polykarp: wie dort die Mahnung ergeht πάντων ἀνέχου ἐν ἀγάπῃ, so wird hier Sanftmuth, Demuth und Wohlwollen gepredigt. Hier ist nun auch eine Erörterung des Verhältnisses zu den Nichtchristen vollständig an ihrer Stelle: die Polemik ge-

gen Häresien tritt nirgends in den Vordergrund; die Aufmerksamkeit des Ignatius, noch nicht durch die gefährlichen Irrlehren der späteren Zeit angezogen, kann sich mit Fug auf das den Nichtchristen gegenüber zu beobachtende Verfahren hinlenken. Diese sind die σαρκικοὶ und ἄπιστοι: ihrer πλάνη gegenüber gilt es festzustehn im Glauben, aber jede Heftigkeit und Härte soll fernbleiben. Das Gebot der allgemeinen Menschenliebe wird mit Nachdruck betont: für alle Menschen sollen die Epheser beten, denn es ist ja Hoffnung vorhanden, daß sie Reue empfinden. Soll dies Ziel erreicht werden, dann gilt es ihnen als Muster der Friedfertigkeit und Sanftmuth voranzuleuchten, nicht aber ihrem Beispiele zu folgen.

Sonach ergiebt sich für den Vergleich des syrischen und des griechischen Textes in der vorliegenden Frage Folgendes: der syrische Epheserbrief stimmt mit dem Brief an Polykarp im Tone und in der historischen Situation überein. In beiden lernen wir einen milden liebevollen Charakter kennen, während der griechische Ignatius heftig und hart ist in seinem Urtheile über Andersdenkende; in beiden fehlt es noch ganz an einer Polemik gegen gnostische Häresie, während im griechischen Ignatius diese die gesammte Gedankenmasse bestimmt und beherrscht. Folglich ist der Polykarpbrief früher als die 4 dem griechischen Texte eigenthümlichen Briefe, und die syrische Gestalt des Epheserbriefes früher als die griechische, während der syrische Epheserbrief demselben Verfasser angehört wie der Brief an Polykarp.

Ein andrer Punkt, in welchem sich eine Verschiedenheit der Anschauungsweise und zugleich der historischen Situation zwischen dem syrischen und dem griechischen Ignatius zeigt, ist die Lehre vom Episkopat. Allerdings scheidet auch der syrische Text den Bischof und die Presbytern Polyk. 6. ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, τοῖς πρεσβυτέροις, διακόνοις, und in Uebereinstimmung hiermit wird auch Polykarp in der Aufschrift des an ihn gerichteten Briefes als Bischof von Smyrna bezeichnet, und der ganze Brief stützt sich unzweifelhaft auf die Voraussetzung, daß Polykarp alleiniger Bischof von Smyrna war. Ebenso ist Onesimus als Bischof von Ephesus bezeichnet (Eph. 1.). Hierin ist eine bereits entwickeltere Kirchenverfassung anzuerkennen als im Briefe des römischen Clemens. Aber darüber ist nichts mit Bestimmtheit aus den 3 Briefen zu entnehmen, in welchem Verhältnisse die Presbytern zum Bischofe gestanden haben. Daß im Briefe an Polykarp von den Pflichten des Bischofes, nicht aber von denen der Presbytern die Rede ist, erklärt sich sehr einfach aus dem

Zwecke des ganzen Schreibens, welches eben zunächst das Verhältniß des Polykarp zur Gemeinde zu regeln suchte; in den Worten des Ephe-serbriefes aber τὴν πολυπλήθειαν ὑμῶν ἐν ὀνόματι θεοῦ ἀπείληφα ἐν Ὀνησίμῳ τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγήτῳ ὑμῶν ἐπισκόπῳ ist auch weiter nichts besagt, als daß der Bischof von Ephesus im Namen der ganzen Gemeinde den Ignatius begrüßt hat; über sein Verhältniß zu den Presbytern erfahren wir hieraus gar nichts, ebensowenig wie aus irgend einer andern Stelle dieses Briefes. Es ist also kein Grund vorhanden, welcher uns nöthigte über das ursprüngliche Verhältniß hinauszugehn, welches den Bischof als primus inter pares den übrigen Presbytern ebensowol gleichstellte als überordnete.

Fragen wir nun weiter, welche Ansicht die syrischen Briefe vom bischöflichen Amte, seinem Ursprunge und seiner Machtvollkommenheit voraussetzen, so giebt uns der Brief an Polykarp wichtige Aufschlüsse. Es ist die Aufgabe des Bischofes, die Einheit und Ordnung in der Gemeinde aufrechtzuerhalten Cap. 1: τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον. Seine Amtspflichten sind besonders wichtige, die er mit besondrer Sorgfalt erfüllen muß: ἐκδίκει σου τὸν τόπον ἐν πάσῃ ἐπιμελείᾳ σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ (ebdas.). Hauptsächlich liegt ihm die Sittenzucht in der Gemeinde ob: die Heirathen müssen unter Zustimmung des Bischofs geschehn, damit sie dem Willen des Herrn gemäß seien, nicht aber sinnliche Lust den entscheidenden Beweggrund abgebe Cap. 5. Also soll der Bischof entscheiden, ob die einzugehende Ehe eine heilige oder eine nur auf sinnliche Lust abzielende sei; und die betreffende Vorschrift, Ehen nur unter Zustimmung des Bischofs zu schliessen, soll verhindern, daß solche aus unheiligen Triebfedern in der Gemeinde geschlossen werden. Andrerseits soll aber auch Niemand ohne Vorwissen des Bischofs im ehelosen, enthaltsamen Stande verharren dürfen: wie löblich nämlich ein solcher Entschluß auch an und für sich sei, wenn er zu Ehren τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου geschehe, so müsse doch verhütet werden, daß nicht eitle Ruhmsucht Jemanden hierzu bewege. Wer nämlich seiner Enthaltsamkeit sich rühme, sei verloren; dies aber sei bei Denen anzunehmen, die mit Umgehung des Bischofes, ohne von Diesem vorher geprüft zu sein, in der Gemeinde als ἁγνοὶ erkannt sein wollten; daher denn auch Diese verloren seien (ebds.). So ist es denn auch die Pflicht des Bischofes, die Irrenden zurechtzuweisen, Aller Fehler in Liebe zu tragen, aber festzustehen und auszuharren, zu wachen und zu beten Cap. 1—3. Ausser der Sittenzucht kommt dem Bischofe noch die Sorge für die Wittwen (die jedoch noch keinen ausgesprochen amtlichen Cha-

rakter tragen, wie 1 Tim. 5) zu; nächst dem Herrn ist er ihr Beschützer Cap. 4; und unmöglich wäre es nicht, daß er auch die Oberaufsicht über die Armen- und Krankenpflege in der Gemeinde geführt hat. — Also, die Handhabung der Sittenzucht, die Aufrechthaltung der Ordnung, die Beschützung der Schwachen und Hilfsbedürftigen, mit Einem Worte, die oberste Leitung und Regierung der Gemeinde ist die Aufgabe des Bischofs. Daher werden ihm die Vorschriften mitgetheilt, welche für das Verhalten der Sclaven, der Ehegatten rc. Cap. 5. 6. maßgebend sein sollen; ihm wird das häufige Stattfinden von Gemeindeversammlungen ans Herz gelegt (Cap. 4). Ueberhaupt, es soll Nichts in der Gemeinde ohne den Willen des Bischofes unternommen werden, wie hinwiederum der Bischof Nichts thun soll ohne den Willen Gottes (Cap. 4.). Der Gemeinde aber geht die Mahnung zu, auf den Bischof zu achten, damit Gott auch auf sie achten möge Cap. 6; und die ganze Erörterung wird unmittelbar darauf folgendermaßen abgeschlossen: „ich gebe mein Leben hin für Die welche sich unterwerfen dem Bischofe, den Presbytern, den Diakonen: möge mein Loos mit ihnen sein bei Gott“. Also ist der Gehorsam gegen die Beamten der Gemeinde von Gott geboten: Gott hat das kirchliche Amt eingesetzt, jede Auflehnung gegen dasselbe ist also Auflehnung gegen den göttlichen Willen. Hieraus folgt aber noch lange nicht, daß der Bischof an Gottes oder Christi Statt der Gemeinde vorstehe, oder gar daß er kraft seines Amtes der Interpret des göttlichen Willens sei: es ergeht ja an ihn die Mahnung, dem göttlichen Willen gemäß zu handeln, und nur unter dieser Voraussetzung kann er verlangen, daß ohne seine Zustimmung Nichts geschehe; nicht vermöge seines Amtes hat er vom heiligen Geiste die Fähigkeit wie das Recht, das Haupt der Gemeinde zu sein, sondern vermöge seiner persönlichen Würdigkeit wird ihm die oberste Disciplinargewalt und Leitung übertragen; er selbst aber hat die Pflicht, nach immer höherer Vollkommenheit und Einsicht zu trachten, damit ihm an dieser persönlichen Würdigkeit Nichts mangele (Cap. 1 und 2). Die Unterordnung unter Bischof, Presbytern und Diakonen aber erscheint als sittliche Pflicht, deren Erfüllung Gott belohnt. Der Episkopat ist daher auch nicht Fortsetzung des apostolischen Amtes; ja Ignatius verwahrt sich umgekehrt ausdrücklich dagegen daß er die Autorität eines Apostels beanspruche, Röm. 4: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν· ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ δὲ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μεχρὶ νῦν δοῦλος. Hiermit hängt denn auch endlich zusammen, daß an keiner Stelle die Macht des Bischofes über die von uns bezeichneten

Gränzen ausgedehnt wird: nirgends hat er die ausschliessliche Leitung des Cultus, nirgends ein ausschliessliches Lehramt, noch weniger wird er irgendwo als der Vertreter einer bestimmten Lehrweise bezeichnet.

Vergleichen wir nun diese Auffassung des Episkopats mit der in andern Schriften der altkirchlichen Zeit überlieferten, so steht, wie schon Ritschl [65]) gesehn hat, der Standpunkt des Ignatius in auffallender Verwandtschaft mit dem des römischen Clemens. Ebenso wie Ignatius andeutet, daß der Gehorsam gegen Bischof, Presbytern und Diakonen von Gott geboten sei: so ist es dem Clemens in seinem ganzen Briefe hauptsächlich darum zu thun, die göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes zu erweisen. Auch nach Clemens ist es um der Einheit und Ordnung willen nöthig, daß die Gemeindeglieder ihren Presbytern wie die Krieger ihren Feldherren gehorsam seien, und Jeder innerhalb der ihm durch seine Stellung angewiesenen Schranken sich halte Cap. 37. 41. Die Einsetzung des Amtes der Presbytern ist schon im A. T. vorgebildet, im Christenthume speciell von den Aposteln angeordnet worden, womit aber durchaus keine Succession mit apostolischer Machtvollkommenheit ausgesprochen wird Cap. 44. Die willkürliche Absetzung der Presbytern ist daher ἁμαρτία οὐ μικρά (ebendas.). — Das Hauptgewicht des Gemeindeamtes fällt auch hier auf die Seite der Disciplinargewalt; und wenn ausser dieser auch die Leitung des Cultus, insbesondre der Eucharistie (Cap. 44, vgl. Cap. 40) den Presbytern zukommt und gerade in diesem Stücke ihr Unterschied von den Laien besonders betont wird, so muß man sich erinnern, daß eben bei Clemens noch nirgends zwischen Bischöfen und Presbytern geschieden wird. Ein ausschliessliches Lehramt aber weiset Clemens nicht einmal den Presbytern zu. Endlich findet sich auch bei Clemens das Streben, die Disciplinargewalt der Presbytern gegen die Anmaßungen gewisser Asketen zu schützen, Cap. 38: ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν. Dies ist noch ganz der Fall auch bei Ignatius Polyc. 5: εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω· ἐὰν καυχήσηται, ἀπώλετο· καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλὴν τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται. Dies weist offenbar auf eine verhältnißmäßig frühe Zeit; wie auch Ritschl richtig erkannt hat, aus dessen Erörterung wir Folgendes herausheben: „die Gegensätze mit denen der Episkopat nach den Andeutungen des Briefes zu kämpfen hatte, sind ganz andrer Art als eine ausgebildete Irrlehre;

[65]) Vgl. hier überhaupt Dessen gediegene Erörterung, altkathol. Kirche, S. 418—422.



sie berühren vielmehr noch die einfache Stellung des Gemeindeamtes selbst. Es handelt sich noch darum, daß das Ansehn des Bischofs als Gemeindebeamten durch die Verehrung eines Asketen beeinträchtigt, und durch Schliessung von Ehen ohne seine Zustimmung verletzt werde; und hiergegen will Ignatius das Recht des Bischofs gewahrt wissen. Diese Verhältnisse, welche beweisen, daß das Gemeindeamt noch gar nicht ausschließlich feststand, können nur in der Zeit noch stattgefunden haben, welcher die Briefe des Ignatius angehören wollen, im Anfang des zweiten Jahrhunderts. Wäre der Inhalt der drei von uns anerkannten Briefe nur ein Auszug aus dem Texte der sieben, welche nothwendig jünger sind als die Mitte des zweiten Jahrhunderts, so könnten derartige Fälle gar nicht mehr zur Sprache kommen". — Man kann die Abfassungszeit der sieben Briefe immerhin schon ums Jahr 140 setzen, und wird doch mit diesem Urtheile in allem Uebrigen übereinstimmen müssen.

Gehen wir nun zur Vergleichung des Begriffes vom Episkopate, wie er in den Briefen der griechischen Recension vorliegt, über, so wird eine ganz kurze Uebersicht genügen, den principiellen und totalen Unterschied desselben von dem der syrischen Recension über allen Zweifel zu erheben [66]). Während der Ignatius der 3 Briefe ausdrücklich ablehnt daß er in apostolischer Machtvollkommenheit rede, grüßt der Verfasser der griechischen Recension die Gemeinde zu Tralles ἐν πληρώματι, ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι, er gründet sein Ansehn also auf das Amt, auf die apostolische Succession und Geistesweihe. Natürlich: denn der Bischof hat ja die διατάγματα τῶν ἀποστόλων überliefert erhalten Trall. 7. Der Gehorsam der dem Bischofe zu leisten ist, wird nicht auf seine persönliche Würdigkeit gestützt, sondern darauf daß dieser Gehorsam nicht sowol dem Bischofe selbst als vielmehr Gotte als dem Bischofe Aller geleistet werde, der als der unsichtbare Bischof dem sichtbaren gegenübergestellt wird (Magn. 3). Der Bischof ist also Stellvertreter Gottes und Christi Magn. 6; man hat ihn anzusehn wie den Herrn selbst Trall. 3. Eph. 6. Es ist nicht blos der Wille Gottes daß dem Bischofe gehorcht werde, sondern der Bischof ist selbst persönlicher Träger des göttlichen Willens, ist dieser personificirte Wille selbst; wie Christus die γνώμη τοῦ πατρὸς ist, so sind die Bischöfe Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμη, und hieraus wird der Satz gefolgert ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, was sich als ein späteres Interpreta-

[66]) Vgl. hierzu Rothe, Anfänge der christl. Kirche, S. 443—482. und neuerdings bes. Ritschl, altkathol. Kirche, S. 583—586.

ment des ursprünglichen Gebotes ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ erweist (Eph. 3. 4). Der Bischof ist nämlich gegenüber den Häretikern Repräsentant der Einheit und Reinheit der Lehre. So sollen die Christen ἐν μιᾷ ὑποταγῇ, τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ vollendet werden, sollen τὸ αὐτὸ λέγειν περὶ τοῦ αὐτοῦ, um in allen Stücken dem Bischofe und dem Presbyterium gehorsam zu sein. Eph. Cap. 2. Ebenso werden die Epheser C. 20 aufgefordert, ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ zusammenzukommen εἰς τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ. Die Magnesier sollen Eins mit dem Bischof und den Vorgesetzten sein εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας (c. 6). Ebenso hatten wir oben gesehn, daß dem Bischofe die διατάγματα τῶν ἀποστόλων überliefert sind Trall. 7; und Philad. inscr. wird die Mahnung zur Einheit mit Bischof, Presbytern und Diakonen dadurch begründet, daß sie ἀποδεδειγμένοι ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ seien, daß der im Glauben befestigende heilige Geist durch einen besondern Willensact Christi auf ihnen ruhe: also schon die Grundlage der continua successio spiritus sancti und ihre Anwendung auf Vindicirung einer dogmatischen Auctorität für die Bischöfe. Daher ist der Bischof der Hirt der seine Heerde vor den Wölfen zu hüten hat; das beste Mittel nicht blos gegen den μερισμός, sondern auch gegen die κακοδιδασκαλίαι ist der Anschluß an ihn Philad. 2. Der Bischof hat aber ferner auch die ausschließliche Leitung des Cultus: οὐκ ἐξὸν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγαπὴν ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵν' ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράττεται Smyrn. 8. Also ganz der umgekehrte Standpunct vom Briefe an Polykarp, wo die Mahnung, nichts ohne die γνώμη des Bischofs zu thun, sofort durch die Forderung an den Bischof begründet wird, nichts ohne die γνώμη Gottes zu thun. Im Polykarpbrief ist also die Autorität des Bischofs an sein persönliches Verhalten geknüpft, hier an die Machtvollkommenheit des Amtes; und während dort die Anordnungen des Bischofes gültig sind, wiefern er Gottes Willen erfüllt, so sind sie hier Gottes Wille, wiefern sie vom Bischofe ausgehen. Daher ist denn nur die Eucharistie eine rechte, die unter Leitung des Bischofs steht Magn. 7. Trall. 7. Philad. 4; wer an der Bischöfe Eucharistie keinen Antheil nimmt, ist gerichtet Eph. 5; jede andere Eucharistie als die bischöfliche ist überhaupt keine Eph. 5. Smyrn. 7. Ebenso ist der Bischof Inhaber der Schlüsselgewalt Philad. 2. 3. 8. So gewinnt denn die Mahnung, nichts ohne den Bischof zu thun, Trall. 2., eine ganz andere Motivirung als im Briefe an Polykarp: wie Christus ohne den Vater

nichts thut, darf die Gemeinde ohne den Bischof nichts thun Magn. 7. Smyrn. 8; nur Der welcher den Bischöfen und Presbytern sich unterwirft, ist ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου c. 7. χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται Trall. 3. Mit Einem Worte, „das Verhältniß der einzelnen Christen zu Gott und Christus ist nur durch den Bischof vermittelt"; er ist Haupt der Gemeinde, Vertreter der Gemeinde-Einheit Magn. 7. Philad. 4; die Gemeinde hängt von ihm ab wie die Kirche von Christus, wie Christus vom Vater, damit Alles zusammenstimmend sei Eph. 5; wie da wo Christus ist die katholische Kirche ist, so ist da wo der Bischof ist die Gemeinde Smyrn. 8. Was aber speciell die Stellung der Presbytern und Diakonen zum Bischofe betrifft, so geht deren Amt durchaus nicht auf denselben Ursprung zurück: während der Bischof sein Amt ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι, als Stellvertreter Gottes und Christi verwaltet, ausgerüstet mit besondrer Kraft des heiligen Geistes, so sind die Presbytern Alles was sie sind nur insofern als sie σὺν τῷ ἐπισκόπῳ sind Philad. inscr.; das Presbyterium ist so mit dem Bischofe zusammengefügt wie die Saiten mit der Kithara Eph. 4.; auch die Presbytern sind daher dem Bischofe unterworfen Magn. 3; ja ihre Amtsgewalt ist gar keine ursprüngliche, sondern lediglich eine vom Bischof ihnen übertragene vgl. Smyrn. 8: ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. Der Bischof hat also allein die plenitudo potentiae; die Anderen handeln nur in seinem Auftrage. Sieht man hier nicht die ganze spätere katholische Anschauung vom Priesterthume durchblicken? [67]) Endlich ist der Bischof wenigstens mittelbar auch Vertreter der Kircheneinheit: denn wie Christus das Haupt der katholischen Kirche ist, so vermitteln die Bischöfe als Stellvertreter Christi die Beziehungen der Gemeinde zu Christo und zur Gesammtkirche (Smyrn. 8); wie Christus die γνώμη des Vaters ist, so sind auch οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες die γνώμη Christi (Eph. 3); die Einheit der Gesammtkirche mit Christo wird also in letzter Instanz durch die Gesammtheit der Bischöfe vermittelt.

Aus dem Erörterten ergiebt sich, daß die Lehre vom Episkopat, wie sie in den drei syrischen Briefen auftritt, eine beiweitem frühere ist, als die der sieben Briefe. Welche gewaltige Kluft liegt zwischen dem Bi-

[67]) Man wende nicht ein, daß die Presbytern anderwärts mit den Aposteln verglichen werden; dies geschieht nicht insofern als auf denselben die apostolische Machtvollkommenheit ruht, sondern insofern als sie das συνέδριον des Bischofs sind, ähnlich wie die Apostel das Synedrium Christi: Magn. 6. Trall. 3. Philad. 8., der στέφανος πνευματικός Magn. 13.

schofe, der bescheiden auf den Anspruch apostolischen Ansehns verzichtet, und dem welcher ausdrücklich in der Vollgewalt seines Amts mit apostolischem Charakter auftritt! [68]). Dort soll der Bischof um höhere Einsicht beten; hier besitzt er diese Einsicht schon kraft seines Amtes und des eben dadurch auf ihn übertragenen heiligen Geistes. Dort hängt das Ansehn des Bischofs von der Voraussetzung ab, daß sein Wille dem göttlichen Willen gemäß ist; hier richtet sich umgekehrt der göttliche Wille nach dem Willen des Bischofs, und was der Bischof will, ist eo ipso Gottes Wille. Dort steht noch nicht einmal die Disciplinargewalt des Bischofs ganz fest, man schliesst Ehen, übernimmt asketische Gelübde u. s. f. ohne sein Vorwissen; hier kommt ihm nicht blos das Amt der Schlüssel, sondern auch die ausschliessliche Leitung des Cultus zu, Eucharistie, Taufe, Gebet sind wirksam und gültig nur wiefern sie unter bischöflicher Auctorität geschehen, ja die Berechtigung der Presbytern zu Cultusverrichtungen gründet sich nur auf eine Uebertragung der Gewalt Seiten des Bischofs. Und alles dies braucht nicht gegen Zweifel innerhalb der Gemeinde, sondern nur gegen eine bestimmte schismatische Partei vertheidigt zu werden, die sich von dem bischöflichen Gottesdienste ausschloß. Dort endlich ist das Lehrgeschäft des Bischofs zwar durchaus nicht ausgeschlossen, bildet aber keinen integrirenden, noch weniger einen ausschliesslichen Bestandtheil des bischöflichen Amtes; hier tritt als Hauptpflicht des Bischofs diese auf, Vertreter und Schirmer der reinen Lehre gegen die Häretiker zu sein, und nur wer in Uebereinstimmung mit dem Bischofe, dem Stellvertreter Gottes und Christi, ist, gehört der katholischen Kirche an. — Es bedarf keiner weitern Ausführung dieser Parallele [69]): der Unterschied des syrischen und des griechischen Ignatius tritt auch in der Lehre vom Episkopat so deutlich hervor, daß ge-

[68]) Die Stelle Trall. 3. kann keinen Gegenbeweis liefern, da sie offenbar eine Nachbildung von Röm. 4. ist.

[69]) Allerdings liessen sich mit leichter Mühe noch mancherlei andre Merkmale einer verschiedenen Abfassungszeit der beiden Recensionen auffinden. So giebt es in der einzigen Stelle des Polykarpbriefes welche der Presbytern erwähnt, Cap. 6., nach der richtigen Lesart, zwar πρεσβύτεροι, aber noch kein πρεσβυτέριον, kein dem Apostelcollegium nachgebildetes συνέδριον ἐπισκόπου. Ebenso ist die alte aus dem Judenthum entlehnte Bezeichnung der gottesdienstlichen Versammlung durch συναγωγή (vgl. Hebr. 10, 25. Jac. 2, 2) nur in einer auch dem syr. Texte angehörigen Stelle gebraucht; und das nur im griech. Texte sich findende συμβούλιον Polyc. 7, das nach Denzinger dieselbe Bedeutung haben und auf eine frühe Zeit hindeuten soll, ist offenbar nicht auf die Gemeinde, sondern aufs Presbytercollegium zu beziehn.



gen die bei weitem frühere Zeit des ersteren kein berechtigter Zweifel sich geltendmachen kann[70]).

Bemerkenswerth ist aber hierbei, daß der Begriff des Episkopates wie er in den griechischen Briefen uns entgegentritt, seine wahre Bedeutung erhält durch den polemischen Hintergrund dieser Briefe. Nicht als ob die bekämpften Schismatiker gerade gegen die bischöfliche Amtsgewalt und die hierarchische Kirchenverfassung als solche geeifert hätten, — die Absonderung vom katholischen Bischofe ist kein Beweis hierfür, und Magn. 4 spricht eher dagegen[71]) —; diese Schismatiker sind um dessenwillen wichtig, weil sie offenbar identisch sind mit den gnostischen Doketen: denn die von der kirchlichen Eucharistie sich Entfernt-haltenden sind Ebendieselben welche nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch Christi sei Smyrn. 6; und Philad. 3 wird zum Ueberflusse Schisma und Häresie zusammengestellt: εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομεῖ· εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται. Die Hauptveranlassung also welche zu solcher Hervorhebung des Episkopates trieb, war der Gegensatz gegen die gnostischen Häresien. Den Gnostikern gegenüber strebte eine rechtgläubige katholische Kirche sich zur engsten Einheit zusammenzuschliessen; und die nothwendige Bedingung solchen Zusammenschlusses ward nun der engste Anschluß an den Episkopat; der Bischof wurde der Träger der kirchlichen Einheit in Lehre und Cultus[72]). Sonach sind die sieben Briefe allerdings ein überaus wichtiges Dokument für die Entwicke-

[70]) Die Versuche welche von Baur (Streitschrift S. 76 ff.) Uhlhorn (S. 37) und Hilgenfeld (apost. Väter S. 278) gemacht worden sind, um die Identität des Begriffes vom Episkopat beim syrischen und griechischen Ignatius nachzuweisen, können wir nach dem Bisherigen als widerlegt betrachten. Bedeutend ist unter diesen nur die Baur'sche Erörterung, deren Schwerpunkt jedoch in der Polemik gegen Bunsen's Reflexionen liegt, (bei welcher Gelegenheit übrigens vieles Treffende gesagt wird); eine sorgfältige Vergleichung des beiderseitigen Episkopatsbegriffes wird nicht angestellt, war freilich auch für den damaligen Zweck noch nicht vonnöthen.

[71]) Dies gegen Uhlhorn, der S. 289 f. den Häretikern auch antihierarchische Tendenzen vindiciren will, aber selbst auf jede nähere Motivirung verzichten muß.

[72]) Es ist dies eine von den Kritikern fast allgemein anerkannte Thatsache; und wenn Ritschl (S. 577 ff.) neuerdings versucht hat die Aufstellung der Episkopatsidee der sieben Briefe aus dem Montanismus abzuleiten und die Schismatiker (d. i. eben die Montanisten) von den gnostischen Häretikern zu scheiden, so müssen wir ihn allerdings in diesem Stücke durch Uhlhorn S. 287 und Hilgenfeld S. 262 für widerlegt halten.

lungsgeschichte der ältesten Kirchenverfassung, und bleiben dies auch dann, wenn man sie dem ächten Ignatius nicht mehr zuweisen kann. Daß dies aber unmöglich ist, beweist eben die antignostische Tendenz, aus welcher die vorliegende Aufstellung der Episkopats-Idee hervorgegangen ist; denn da die hier bekämpften Häretiker nicht viel früher als in die Mitte des zweiten Jahrhunderts fallen können, so ist die Verlegung der 7 Briefe in die Zeit des Ignatius ein Anachronismus. Zweitens beweist dies aber auch die Vergleichung mit den übrigen Dokumenten der ältesten Kirche, welche dann in eine nur wenig frühere Zeit fallen würden, insbesondere mit dem Schreiben des römischen Clemens. Daß eine so ungeheure Fortentwickelung wie sie in den 7 Briefen vorliegt, bei einem in der Mitte liegenden Zeitraum von 12 — 15 Jahren schlechthin undenkbar ist, braucht nicht erst erwiesen zu werden. — Dagegen setzen diese pseudoignatianischen Briefe andrerseits voraus, daß das Ansehn des Bischofs schon irgendwie über das der Presbytern hinausgegangen ist, die Unterscheidung von Bischof und Presbytern schon vorher stattgefunden hat. Von dem im Clemensbriefe vorausgesetzten Identitätsverhältnisse des Bischofs und der Presbytern bis zu einer solchen Vergöttlichung des Bischofs wie sie bei Pseudoignatius vorliegt, ist ein zu gewaltiger Sprung; wir müssen ein Mittelglied annehmen, und dieses liegt eben in der beginnenden Höherstellung eines der Presbytern als primus inter pares, der, mit der speciellen Handhabung der Disciplin beauftragt, eben deshalb κατ' ἐξοχὴν ἐπίσκοπος genannt wurde. Ein solches Verhältniß braucht übrigens nicht in allen Gemeinden gleichzeitig eingetreten zu sein; und es wäre z. B. recht wohl möglich, daß Clemens in Rom bereits eine solche hervorragende Stellung bekleidete, obwol in Korinth, wohin er seinen Brief schrieb, eine monarchische Verfassungsform noch nicht eingetreten war. Jedenfalls ist die Annahme eines solchen Mittelgliedes a priori nothwendig; und es ist sehr zu bemerken, daß gerade ein solcher von den 7 Briefen vorausgesetzter früherer Zustand in der Recension der 3 Briefe zur Darstellung kommt [73]).

[73]) Dies mag zugleich als Erwiederung auf Das dienen, was Baur (Streitschrift S. 80) gegen die nahe Verwandtschaft der bei Clemens von Rom und beim syrischen Ignatius vorausgesetzten Kirchenverfassung eingewendet hat. Die Unterscheidung von Bischof und Presbytern ist sicher sehr allmählig allgemein herrschend geworden, konnte auch nur von solchen Anfängen ausgehn, wie sie im syrischen Ignatius vorliegen. Zudem sind ja alle früheren Verhältnisse, soweit sie die Kirchenverfassung anlangen, bei Ignatius noch ganz dieselben wie bei Clemens; und endlich fällt ja Jener auf alle Fälle um einiges später als Dieser.



Sodann aber wird die Möglichkeit, den Ignatius als Träger der neuen hierarchischen Idee zu betrachten und ihm die Lehre vom Bischofe als Stellvertreter Gottes und Vertreter der Kirchen- und Gemeinde-Einheit in den Mund zu legen, erst recht begreiflich dann, wenn er wirklich eine hierarchische Persönlichkeit, ein ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος (Philad. 8) war. Wusste man, daß er selbst schon den Bischof von den Presbytern geschieden und den Gehorsam gegen den Bischof als göttliches Gebot eingeschärft hatte, so schien er ganz die passende Persönlichkeit zu sein, in deren Namen der Verfasser der 7 Briefe seine noch viel weiter gehenden Lehren verkündigen konnte. So gewinnen wir denn durch die 3 Briefe wiederum die historische Folie der 7 Briefe: der Ignatius der ersteren ist die Voraussetzung des Ignatius der letzteren, und so schlägt der Anspruch der griechischen Recension auf ignatianischen Ursprung schließlich gerade in einen Beweis um für die Ursprünglichkeit der syrischen Recension. Will man hierfür noch einen recht eclatanten Beweis haben, so vergleiche man nun die Worte Philad. 7, die erst jetzt ihr volles Licht erhalten: ἐκραύγασα μεταξὺ ὤν, ἐλάλουν μεγάλῃ φωνῇ· τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ τοῖς διακόνοις. Οἱ δὲ ὑποπτεύσαντές με ὡς προειδότα τὸν μερισμόν τινων λέγειν ταῦτα· μάρτυς δέ μοι ἐν ᾧ δέδεμαι, ὅτι ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων. Wir brauchen jetzt kaum darauf aufmerksam zu machen, daß sich hier ein Späterer verräth, welcher Erscheinungen seiner Zeit bereits früher durch Geistesoffenbarung vorausgeschaut sein lässt; aber mit dem späteren Gedankenkreise vermischt sich hier das Bild des ächten Ignatius, und die Worte welche er als er noch unter ihnen gewesen mit lauter Stimme gerufen habe, sind ein ziemlich wörtliches Citat aus einer Stelle des syrischen Ignatius Polyk. 6. Also stimmt auch das jetzt gewonnene Resultat mit dem früheren überein; und wir können es nunmehr als erwiesene Thatsache aussprechen: der griechische Text der 7 Briefe setzt durch seine christologischen Anschauungen, durch die von ihm bekämpften Häresien, und endlich durch seine Lehre vom Episkopat eine Zeit voraus, welche nicht früher fallen kann als um das Jahr 140; während der syrische Text der 3 Briefe nicht nur in allen drei Beziehungen frühere Zeitverhältnisse aufweist, sondern speciell die Zeit, in welcher die Briefe geschrieben sein müssen, wenn sie ächt sind, im Anfang des 2ten Jahrhunderts (im Jahre 108). Also ist der griechische Ignatius ein Pseudoignatius, und seine Briefe theils untergeschoben theils in-

terpolirt, dagegen hat der syrische allen Anspruch auf Anerkennung seiner Aechtheit.

Mit dem gewonnenen Resultate steht übrigens die Anerkennung nicht im Widerspruch, daß troß der so augenfälligen Differenzen in den drei soeben erörterten Hauptbeziehungen sich auch mancherlei Uebereinstimmungen finden. So gehört Pseudoignatius ebenso wie der ächte Ignatius der paulinischen Richtung an: bei Beiden bildet der Glaube an den Erlösungstod Christi die Grundlage des Christenthumes Polyk. 3. Eph 1. 9. 18. Röm. 7. vgl. Magn. 5. 9. 10. 11. Trall. inscr. 2. 8. Philad. inscr. 5. 8. 9. Smyrn. 1. 2. 4. 6. 7. 10. 12. Eph. 14. 16. Röm. 6. Ebenso tritt bei Beiden die unio mystica mit Christo in mannigfaltigen Ausdrucksweisen hervor: vgl. Eph. 9 (οἰκοδομὴ ϑεοῦ πατρός), sie werden in die Höhe gezogen διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ u. s. w.); Eph. 8. Röm. 2 (beidemale das paulinische ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ); vgl. Magn. 1. 5. Trall. 9. Philad. 5. Smyrn. 1. 4. und bes. Eph. 15. Endlich gedenken Beide ausdrücklich des Apostels Paulus Röm. 4. vgl. Eph. 12. Auch darin stimmen Beide noch zusammen, daß neben die paulinische πίστις die ἀγάπη gestellt wird in einer mehr johanneischen als paulinischen Weise Eph. 1. 9. (Polyk. 6. kann nicht hierher gezogen werden); vgl. Magn. 1. 6. 13. Trall. 8. Philad. 11. Smyrn. inscr. 6. 7. 13. bes. Eph. 14 (die πίστις ist ἀρχὴ, die ἀγάπη ist τέλος ζωῆς). — Andererseits aber ist wohl zu beachten, daß diese paulinische Richtung bei Pseudoignatius noch geschärft erscheint. Der Gegensatz gegen die judaistischen Ansichten der Häretiker, welcher besonders im Philadelphenerbriefe heraustritt, nöthigte ihn das paulinische Christenthum stark zu betonen, wenn er auch natürlich in den ursprünglichen Paulinismus in seiner ersten und reinsten Aufstellung durch den Apostel selbst nicht mehr zurückkehren konnte. Hierher gehören Stellen wie Magn. 8. 9. 10. 11. Philad. 6. 7., in welchen das Gesetz mit seinen Forderungen (Sabbathfeier ꝛc.) für aufgehoben erklärt, dem Ἰουδαϊσμὸς als der παλαιὰ ζύμη der Χριστιανισμὸς als die νέα ζύμη, oder dem aufgehobenen alten das neue Leben durch Christi Tod, auf welchen der Glaube gegründet sei, entgegengestellt, die alttestamentliche Prophetie als vorchristliches Christenthum bezeichnet und somit aus dem Gebiete des Jüdischen herausgehoben wird [74]). Ebenso wird die paulinische Rechtfertigungslehre, freilich in etwas modificirter Weise, erneuert Philad. 8: ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄϑικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ ϑάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις

[74]) Vgl. hierüber bes. Baur, Ursprung des Episkopats S. 179 f.

ἢ δι' αὐτοῦ, ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προςευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι. Von dem allen findet sich beim ächten Ignatius nichts. Umgekehrt wird gerade in den Abschnitten, die Beiden gemeinsam sind, mit Nachdruck geltend gemacht, daß die thatkräftige Bewährung des Glaubens, nicht aber blose Worte die Hauptsache seien vgl. Eph. 14: οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως, ἐάν τις εὑρεθῇ εἰς τέλος. c. 15: ἄμεινόν ἐστιν σιωπᾶν καὶ εἶναι, ἢ λαλοῦντα μὴ εἶναι, Röm. 3: μόνον μοι δύναμιν αἰτεῖσθε, ἔσωθέν τε καὶ ἔξωθεν, ἵνα μὴ μόνον λέγω ἀλλὰ καὶ θέλω· καὶ μὴ μόνον λέγωμαι Χριστιανὸς ἀλλὰ καὶ εὑρεθῶ. Ἐὰν γὰρ εὑρεθῶ, καὶ λέγεσθαι δύναμαι. Es kann übrigens immerhin eingeräumt werden, daß dies weniger aus dogmatischen Gründen als vielmehr aus der persönlichen Lage des Ignatius heraus zu erklären ist, der ja eben im Begriff stand auch durch die That seinen Glauben zu bekräftigen; obwol gerade das unter paulinischem und johanneischem Einflusse stehende Kleinasien offenbar weniger Veranlassung hatte, als die reiner paulinischen Gemeinden des Occidentes, streng festzuhalten an der paulinischen Ausdrucksweise. Sonach werden wir uns nicht wundern dürfen, gerade in Stellen des ächten Ignatius häufiger der Werke Erwähnung gethan zu sehen, während der Ueberarbeiter in den ihm eigenthümlichen Stücken dieselben fast allenthalben zurückstellt. Vgl. Eph. 1: τὸ συγγενικὸν ἔργον ... ἀπηρτίσατε. Röm. 2: οὔτε ὑμεῖς ἐὰν σιωπήσητε, κρείττονι ἔργῳ ἔχετε ἐπιγραφῆναι. Bes. aber Polyk. 6: τὰ δεπόσιτα ὑμῶν τὰ ἔργα ὑμῶν. Letztere Stelle ist um dessen willen merkwürdig, weil Syr. hier statt ἔργα das präcisere τὰ ἀγαθὰ ἔργα hat, was dem Ueberarbeiter wol gar zu paulinisch klang, daher er das ἀγαθὰ strich. Eine Spur einer ähnlichen im paulinischen Interesse gemachten Aenderung glauben wir auch Eph. 10 zu entdecken. Hier lesen wir nach dem Texte von A: ἐπιτρέψατε οὖν αὐτοῖς κἂν ἐκ τῶν ἔργων (saltem ex operibus) ὑμῖν μαθητευθῆναι. Dagegen hat Syr.: ex operibus vestris potius fiant discipuli. Die Epheser werden nach dem Zusammenhange aufgefordert für die Nichtchristen zu beten, da Hoffnung vorhanden sei daß sich dieselben zu Gott bekehren würden; noch besser aber sei es, wenn die Epheser ihnen durch gutes Beispiel voranleuchteten, sie durch ihre Werke zu Schülern Christi machten. Dieser Gedanke wird nun im Folgenden ausgeführt. Man sieht, daß hier Alles in bester Ordnung ist. Aber was das Einschränkende „wenigstens" des griechischen Textes in diesem Zusammenhange soll, ist so wenig abzusehen, daß schon B und Arm. daran Anstoß nahmen und es herauswarfen. Ebenso wenig passt das ἐπιτρέψατε οὖν, da die Forderung, die

Nichtchristen sollten durch die Werke der Epheser zur Bekehrung geführt werden, weder eine Folgerung aus dem Vorhergehenden noch auch eine solche Forderung ist, die von Diesen an Jene gestellt werden kann. Indessen erklärt sich sehr wohl, wie der Ueberarbeiter zu dieser Aenderung kam. Ihm war eine solche Hervorhebung der Werke vor dem Gebete anstößig, weder mit seinem Paulinismus noch mit seiner Hochstellung des Gebetes vereinbar; darum strich er das μᾶλλον, ersetzte es durch das den Werth der Werke unter das Gebet herabsetzen sollende κᾄν, musste aber nothgedrungen nun auch statt des μᾶλλον δὲ einen andern Uebergang suchen, der freilich übel genug gerathen ist.

Eine andre Uebereinstimmung liegt in dem häufigen Gebrauche der Ausdrücke σαρκικὸς καὶ πνευματικός. Doch ist hier gleich festzuhalten, daß mindestens nach dem ächten Ignatius in der Stelle Eph. 8, wo die σαρκικοὶ und die πνευματικοὶ einander gegenübergestellt werden, keine gnostisch-dualistische Scheidung zwischen einem von Natur bösen und einem von Natur guten Geschlecht angenommen werden darf. Denn selbst wenn durch die φύσις δικαία Eph. 1. das Gute als eine unveräusserliche Wesensbestimmtheit bezeichnet würde, so folgt daraus noch gar nicht, daß der guten Natur eine böse gegenübergestellt werden müsse; mindestens ist es unzulässig den πνευματικοὶ etwa die σαρκικοὶ entgegenzusetzen als ein von Natur böses Geschlecht, denen die fleischliche Sinnesweise „unveräusserliche Wesensbestimmtheit" wäre. Denn es ist ja Hoffnung vorhanden, daß diese σαρκικοὶ Buße thun und sich zu Gott bekehren werden; und die Epheser werden ermahnt, durch Gebet und Beispiel für ihre Bekehrung zu wirken (Eph. 10). Wo bleibt hier die „unveräusserliche" Wesensbestimmtheit, wenn selbst aus den σαρκικοὶ noch πνευματικοὶ werden können? Aber auch Andres hindert hier an den gnostischen Gegensatz der pneumatischen und sarkischen (oder vielmehr hylischen) Menschen zu denken. Wenn die Erklärung blos aus dem spätern Gnosticismus kommen kann, warum fehlt hier die den Gnostikern gerade eigenthümliche Mittelklasse der Psychiker? Was Hilgenfeld [75]) versucht um Diese auch noch herbeizuschaffen, beweist deutlich die Verlegenheit in der er sich befindet: da in der That nirgends von den Psychikern die Rede ist, so ersetzt er den Beweis für ihr Vorhandensein auch bei Ignatius durch eine Erörterung über Furcht und Liebe (angeknüpft an Eph. 14), die hier gar nichts beweisen kann. Was die φύσις δικαία anlangt, so mag immerhin eine derartige Anschauung zu Grunde liegen, daß die Epheser als von Na-

75) S. 259 f.

tur gerecht bezeichnet werden; ächt paulinisch ist dies freilich nicht, aber auch nicht nothwendig gnostisch, wie schon die Terminologie zeigt. Das nächste Analogon würde, falls die sämmtlichen ignatianischen Briefe erst der gnostischen Zeit angehörten, bei Markion zu suchen sein; und nun bedenke man, in welchem gerade entgegengesetzten Sinne Dieser das Wort δίκαιος zu brauchen gewohnt ist! Dagegen wissen wir ja, daß schon Philo eine ähnliche Unterscheidung gemacht hat [76]), ohne daß dieser Unterschied zu einem absoluten Gegensatz gesteigert werden dürfte; und selbst das bekannte Dictum des kanonischen Epheserbriefes 2, 4, ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς unterscheidet sich dadurch wesentlich von dem gnostischen Begriffe, daß trotz der zur ὀργή bestimmten φύσις ein göttliches Erbarmen, trotz des Todes ein göttliches Lebendigmachen eintreten kann. Der Begriff der φύσις ist also auch hier nicht der gnostische. Endlich mag man erwägen: daß, wenn nun einmal jene φύσις δικαία auf dualistische Anschauungsweise zurückgeführt werden muß, dieser Dualismus beim Apostel Paulus in Folge seiner Prädestinationslehre noch weit schroffer heraustritt (Röm. 9.); und daß selbst die τέκνα φύσει ὀργῆς, welche ja des göttlichen Erbarmens theilhaftig werden (Eph. 2, 4), noch lange nicht an den Gegensatz der σκεύη ὀργῆς und σκεύη ἐλέους Röm. 9, 22. 23. heranreichen, die zur ἀπώλεια oder zur δόξα prädestinirt sind.

Die Nebeneinanderstellung von σάρξ und πνεῦμα, σαρκικὸς und πνευματικὸς findet sich beim ächten Ignatius noch an zwei Stellen: Polyk. 1, wo der Empfänger gemahnt wird seinen Platz gehörig auszufüllen ἐν πάσῃ ἐπιμελείᾳ, σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ, und Polyk. 6, wo den Gattinnen anbefohlen wird τοῖς συμβίοις ἀρκεῖσθαι σαρκὶ καὶ πνεύματι. Es leuchtet ein, daß diese Ausdrücke hier einfach dazu dienen den Begriff des Menschen nach seinen beiden Hauptmomenten zu vollziehn: die geistige und die fleischliche Seite muß bei Allem was die Menschen thun zugleich (wenn auch nicht nothwendig gleichmäßig) Berücksichtigung finden: also, statt einer gnostischen Entgegensetzung von Geist und Fleisch als absolut gut und absolut böse, vielmehr eine Zusammenfassung Beider. — Der Ueberarbeiter hat gerade diese Eigenthümlichkeit des Ignatius sehr gut für seine christologischen Zwecke benutzen können. Daher denn die häufige Wiederkehr dieses σαρκικὸς καὶ πνευματικὸς bei ihm, und die ausdrückliche Anwendung auf Christus, der Eph. 7 ebenfalls σαρκικός τε καὶ πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος offenbar im beabsichtigten Gegensatze gegen den Doketismus heißt. Letztere Zusammenfassung des Pneumatischen und Sarkischen in dem

[76]) Leg. Alleg. III §. 23. p. 102.

Einen Christus kann übrigens lehren, daß selbst der Ueberarbeiter eine gnostische Trennung und Entgegensetzung beider Begriffe nicht nur nicht billigt, sondern sogar offen bekämpft: der Eine Christus ist zugleich geistig und fleischlich; es giebt also nicht etwa einen doppelten Christus, einen geistigen und einen fleischlichen, wie die Gnostiker lehrten.

Im Zusammenhange mit jener doppelten substantiellen Wesensbestimmtheit, welche man bei Ignatius zu finden und auf Rechnung gnostischer Einflüsse schreiben zu müssen glaubte, hat man auch noch andre Spuren nachzuweisen gesucht, vermöge deren Ignatius, obwol Bekämpfer des Gnosticismus, doch selbst bereits vielfach von gnostischen Ideen inficirt worden sei; und da man dieses Urtheil auch auf Stellen der syrischen Recension bezogen hat, so würde sich hier eine Uebereinstimmung der 3 Briefe und der 7 Briefe ergeben, welche die Annahme der Aechtheit der ersteren aufs höchste gefährdete. Allein Alles was man hier anzuführen gewusst hat, beschränkt sich auf angelologische Speculationen, welche weder die Identität der Verfasser der beiderseitigen Recension noch auch den specifisch gnostischen Gedankenkreis erweisen können: — Beides nicht, wegen der allgemeinen und lange vorgnostischen Verbreitung solcher Speculationen.

Stellen wir zunächst die angelologischen und dämonologischen Vorstellungen die sich beim syrischen Ignatius finden zusammen, so tritt uns zuerst Eph. 19 die Vorstellung vom ἄρχων τοῦ κόσμου entgegen, dem die Jungfrauschaft und die Geburt der Maria sowie die drei geheimnißvollen Rufe welche seit Erscheinung des Sternes geschehn seien, verborgen blieben; die Magie ist seitdem aufgehoben, das Reich jenes ἄρχων τοῦ κόσμου durch das Erscheinen Christi beendigt, eine neue aera die Gott vorbereitet hat, hat ihren Anfang genommen. Aehnlich lesen wir Trall. 4 (im syr. Römerbriefe), daß der ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου durch Sanftmuth vernichtet werde; wie also principiell das Reich dieses ἄρχων durch Christus zerstört ist, so vollzieht sich diese Zerstörung in der Folgezeit als ein weltgeschichtlicher Proceß realiter dadurch, daß die Christen Christi Leben in ihrem Leben nachbilden, speciell hier durch die christliche Tugend der πρᾳότης, welche ja die Cardinaltugend ist in welcher die Christen dem Beispiele des Herrn zu folgen haben (Eph. 10). Dieser ἄρχων τοῦ κόσμου ist der θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2 Kor. 4, 4, der Teufel, der Herr eines Christo entgegengesetzten Reiches, des Reiches der gegenwärtigen Weltperiode: er hat die Ungläubigen verblendet, auf daß sie nicht erleuchtet werden konnten durch das Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi. Wie bei Ignatius dem ἄρχων τοῦ κόσμου die

menschliche Erscheinung Christi verborgen blieb, so haben auch nach Paulus die ἄρχοντες τοῦ κόσμου (d. i. unstreitig dämonische Mächte) die Weisheit Gottes (die in Christo 1 Kor. 1, 31), welche geheimnißvoll verborgen war, nicht erkannt, (1 Kor. 2, 6 — 8); und wie das alte Reich des ἄρχων τοῦ κόσμου durch Christus vernichtet worden ist, so soll Dieser auch nach Paulus πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν vernichten 1 Kor. 15, 24. Offenbar dienen diese ganz analogen Vorstellungen zur Aufhellung der Anschauungsweise des Ignatius. Der ἄρχων τοῦ κόσμου ist auch bei ihm der Teufel, der Fürst der alten vorchristlichen und nunmehr widerchristlichen Weltperiode, derselbe der den Gottesstreitern alle mögliche Hindernisse in den Weg legt, alle möglichen Martern über sie sendet (κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου Röm. 5. vgl. 2 Kor. 12, 7. 1 Theff. 2, 18). Diese Identität des Teufels mit dem ἄρχων τοῦ κόσμου findet sich noch beim Ueberarbeiter: vgl. Trall. 8, προφυλάσσω ὑμᾶς . . . προορῶν τὰς ἐνέδρας τοῦ διαβόλου, mit Philad. 6, φεύγετε οὖν τὰς κακοτεχνίας καὶ ἐνέδρας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου. So ist Magn. 1. von der ἐπήρεια τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου die Rede, und Eph. 13 heisst es wieder ὅτ' ἂν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ καὶ λύεται ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως, also ähnlich wie in der oben angeführten Stelle Trall. 4; ja ebendaselbst wird von den Zeugen der Familie B sämmtlich zu ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου ausdrücklich ὁ διάβολος hinzugefügt, (was zwar ein dem syrischen Text ebensowenig wie A bekanntes, aber jedenfalls richtiges Interpretament ist). Ist aber dem so, so liegt offenbar kein Grund vor, für diese Anschauung den späteren Gnosticismus zu Hilfe zu nehmen; ja es ergiebt sich aus eben dieser Identificirung des ἄρχων τοῦ κόσμου mit dem Teufel, daß er eben darum nicht, wie Hilgenfeld meint [77]), mit dem Judengotte identificirt werden darf [78]).

---

[77]) a. a. O. S. 252.

[78]) Es bedarf wol kaum erst des Beweises, daß weder bei Ignatius noch beim Ueberarbeiter der Judengott mit dem Teufel identificirt werden darf. Eine solche Anschauung ginge ja noch weit über den Antinomismus Markions hinaus! Was speciell den Ueberarbeiter betrifft, so erkennt er ja die alttestamentliche Religionsökonomie jedenfalls insoweit als göttlich an, als er in der Prophetie den wesentlichen Zusammenhang des Christenthumes mit dem Judenthume ausgesprochen findet (Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμὸν ἐπίστευσεν Magn. 10). Selbst eine blose Abtrennung des Gottes der alttestamentlichen Offenbarung vom Christengotte ist unzulässig, da Gott nur Einer ist Magn. 7.

Betrachten wir nun das Uebrige was sich von angelologischen Vorstellungen in den ignatianischen Briefen findet, so glaubt der Verfasser, daß überirdische und irdische Mächte ihm seinen Märtyrerruhm zu verkümmern suchen: μηδέν με ζηλώσῃ τῶν ὁρατῶν καὶ ἀοράτων, ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω Röm. 5, was sich offenbar an die κακαὶ κολάσεις διαβόλου in demselben Capitel anschliesst. Hier sind also mindestens unter den ἀόρατα (aber wahrscheinlich auch unter den ὁρατά, s. die unten angeführte Stelle) übermenschliche Wesen zu verstehen. Auf die Kenntniß von diesen übersinnlichen Mächten giebt er sehr viel, daher denn die Mahnung an Polykarp: τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῇ, ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς (C. 2); und ganz unzweideutig spricht er sich Trall. 5 (Röm. 10) aus: δύναμαι ὑμῖν τὰ ἐπουράνια γράψαι, ἀλλὰ φοβοῦμαι μὴ ὑμῖν βλάβην παραδῶ· καὶ συγγνωμονεῖτέ μοι, μή ποτε οὐ δυνηθέντες χωρῆσαι στραγγαλωθῆτε. καὶ γὰρ ἐγὼ οὐ καθότι δέδεμαι καὶ δυνάμενος νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα, παρὰ τοῦτο μαθητής εἰμι. Hier sehen wir uns mitten in angelologische Speculationen versetzt. Betrachten wir den Zusammenhang, so ist nicht der mindeste Grund vorhanden, eine polemische Bezugnahme auf ähnliche gnostische Theoreme anzunehmen, denen gegenüber Ignatius behaupte, auch er habe höhere Einsichten in diesen Dingen. Der Gedankengang ist vielmehr einfach der: Ignatius spricht sich Cap. 4 gegen Diejenigen aus, die durch unverdiente Lobeserhebungen ihn in Gefahr brächten hochmüthig zu werden. Allerdings wünsche er den Märtyrertod, aber er wisse nicht, ob er desselben auch würdig sei. Er bedürfe der Sanftmuth (oder vielmehr hier der Demuth), welche allein den Fürsten dieser Welt überwinden könne. Allerdings habe er höhere Einsichten über die himmlischen Mächte; aber Dies alles mache ihn noch nicht zu einem (wahren) Jünger, und an der von Gott geforderten Vollkommenheit fehle ihm noch sehr viel. — Deutet er also hier seine eignen angelologischen Vorstellungen an, so bleibt nichtsdestoweniger die Aufgabe, deren historischen Zusammenhang zu erkennen. Offenbar ist von himmlischen Mächten, specieller von Rangordnungen unter den Engeln und Archonten (auch συστάσεις ἀρχοντικαὶ bedeuten wol nichts Anderes) die Rede. Nun hat Hilgenfeld selbst [19]) ganz richtig auf ähnliche Anschauungen unter den Juden (bei Philo) theils in der ältesten christlichen Zeit (bei Paulus, desgleichen bei dem antignostischen Justin und dem Verfasser

[19]) a. a. O. S. 252 ff. Anm. 8.

des Briefes an Diognet) verwiesen, und wir können dem noch manches Aehnliche hinzufügen. Vgl. über die Engellehre Stellen des Buches Henoch wie 14, 21. 18, 7. 20. 60, 13; desgl. das Fragment der προςευχῇ Ἰωσὴφ bei Orig. in Joan. T. II. ed. de la Rue IV, 84; unter den Schriften der altchristlichen Zeit insbesondre den Kolosserbrief, die Ascensio Jesaiae, den Hirten des Hermas [80]). Dies aber beweist, daß ein Zurückgehn auf den spätern Gnosticismus auch hier ohne alle Berechtigung ist, und wir müssen für uns die eignen Worte Hilgenfelds in Anspruch nehmen, „daß der Gnosticismus den urchristlichen Anschauungen nicht so fern lag, wie man gewöhnlich meint [81])". — Weiter führt uns auch der Ueberarbeiter nicht. Wir lesen von himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen, welche der Kreuzigung Christi zuschauten Trall. 9, womit man die Worte des Paulus 1 Kor. 4, 9 vergleichen kann: ὅτι θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις. Daß es auch unter den himmlischen Mächten, den Engeln und Archonten, solche giebt, welche Christo sich nicht unterwerfen (obwol ihre Bekehrung zu Christus als möglich gedacht wird) und die deshalb dem Gerichte anheimgefallen, erfahren wir aus Smyrn. 6: καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἔσται· eine Anschauung die wiederum bei Paulus ihre Parallele findet, der die Christen zu Richtern über die Engel d. h. doch eben über ungläubige Engel bestimmt sein lässt 1 Kor. 6, 3. Hieran schliesst sich die bestimmtere Ansicht, daß die christus-feindlichen Engel im Dienste des Satan stehen, sehr einfach an: wie wir also 1 Kor. 12, 7 von einem ἄγγελος σατανᾶ Röm. 8, 39 von ἄγγελοι, ἀρχαὶ und δυνάμεις hören, die uns von der Liebe Gottes nicht scheiden sollen, so ist auch Eph. 13 von den δυνάμεις τοῦ σατανᾶ die Rede, welche durch die Eintracht der Epheser niedergestürzt werden (vgl. auch noch 2 Kor. 10, 5); und wenn es dann weiter

[80]) Die übersichtlichste Zusammenstellung dieser Anschauungen findet sich bei Hellwag, die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche, Theol. Jahrb. 1848, S. 151 ff. 227 ff.

[81]) Die Worte finden sich in Hilgenfelds Galaterbrief S. 77 ff. Die dort in Bezug auf die paulinische Dämonologie aufgestellten Resultate erkennen wir in ihrem ganzen Umfange an, und können hierbei die Bemerkung nicht unterdrücken, daß auf dem dort von Hilgenfeld betretenen Pfade am sichersten zu einer Verständigung zu gelangen ist. Nur müssen nicht blos die urchristlichen, sondern auch die dahin einschlagenden vorchristlichen, speciell jüdisch-rabbinischen Anschauungen genauer als bisher geschehn in Betracht gezogen werden.

von der Glaubens-Einheit (der εἰρήνη) heisst, daß in ihr πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων, so führt auch diese Ansicht über das Obige nicht hinaus. Daß die Mächte des Satan, die bösen Engel, Christum und die Christen fortwährend bekämpfen, wissen wir ja; ist es denn nun so fernliegend an einen Kampf guter (christus-gläubiger) und böser (christus-feindlicher) Engel unter einander zu denken? Man hat also weder auf den dualistischen Kampf des Reichs des Lichts mit dem der Finsterniß, noch auf die gegenseitige Befehdung der Mächte der Finsterniß selbst, am allerwenigsten aber auf die anmaßliche Auflehnung des gnostischen Demiurgen gegen den höchsten Gott zu deuten.

Ist aber durch das Bisherige erwiesen, daß weder in den syrischen noch in den griechischen Briefen des Ignatius eine Abhängigkeit von dem spätern Gnosticismus anzunehmen sei, die uns zwingen würde die einen wie die andern in die Zeit nach Mitte des zweiten Jahrhunderts hinabzurücken: so bedarf nur die Eine Frage noch einer kurzen Beleuchtung, ob das Verhältniß in welchem die angelologischen Vorstellungen des syrischen Textes zu denen des griechischen stehn, uns zu der unsern früheren Resultaten widersprechenden Anerkennung der Identität ihrer Verfasser nöthigen. Hier ist nun zunächst ganz im Allgemeinen zu antworten, daß ähnliche Speculationen in der alten Kirche so verbreitet waren, daß hieraus ein Beweis für die Identität ihrer Verfasser durchaus nicht gefolgert werden kann. Schon oben haben wir auf verwandte Vorstellungen in den anerkannt ächten Briefen des Apostels Paulus, desgleichen in dem (übrigens uns als ächt paulinisch geltenden) Kolosserbriefe, im Hirten Hermas u. a. hingewiesen. Jetzt machen wir nur noch auf den neutestamentlichen Epheserbrief aufmerksam, der ganz ähnliche angelologische Vorstellungen enthält wie die ignatianischen Briefe der syrischen sowol als der griechischen Textrecension. Man vgl. Stellen wie Eph. 1, 10. 21. 2, 2. 3, 10. 6, 11. 12. Folgt hieraus etwa, daß der Verfasser dieses Briefes identisch gewesen sein müsse mit dem Verfasser der ignatianischen Briefe? — Aber die Identität der Anschauungsweise des syrischen und des griechischen Ignatius ist gar nicht einmal so durchgängig, als man meint. Nach dem Ersteren ist es die πραότης welche den ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου überwindet, (Trall. 4.); nach Letzterem die ὁμόνοια τῆς πίστεως Eph. 13. Da haben wir denselben Unterschied der Anschauungsweise, den wir schon oben ausführlich constatirten. Der Ueberarbeiter setzt auch die dämonologischen Vorstellungen in die engste Beziehung zu seiner Polemik gegen die Häretiker. Der Teufel ist ihm der Urheber der Häresien Eph. 10. (διαβόλου βοτανή)

17 (δυςωδία τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου); er will den Ignatius von der γνώμη εἰς Θεὸν abwendig machen Röm. 7: ihm dienen Die welche sich der bischöflichen Autorität zu entziehen trachten Smyrn. 9; kurz, alle die katholische Kirche gefährdenden Irrthümer gehn auf Nachstellungen des Teufels zurück Trall. 8. Philad. 6 vgl. Magn. 1. Eine solche Wendung der dämonologischen Vorstellungen ist dem ächten Ignatius noch fremd; und musste ihm fremd sein, weil er die vom Ueberarbeiter bekämpften Häresien noch nicht kennt.

Noch sind zwei Fragen zu beantworten, wenn wir die historische Priorität des syrischen Textes nach allen Seiten hin beweisen wollen. Erstens: in welchem Verhältnisse stehn beide Recensionen zum neutestamentlichen Kanon? und zweitens: in welchem Lichte lassen sie die Persönlichkeit des Ignatius und die Lage in welcher er sich bei Abfassung der Briefe befand erscheinen? — Was die erstere Frage betrifft, so können wir sehr kurz sein. Der syrische Ignatius giebt hier keine grössere Ausbeute als der Brief des römischen Clemens. Seine ganze Benutzung der neutestamentlichen Schriften reducirt sich auf einige allerdings nicht wegzuleugnende Anspielungen auf Aussprüche des Herrn: Polyk. 1 πάντων τοὺς νόσους βάσταζε, vgl. Mt. 8, 17 und Polyc. 2 φρόνιμος γίνου ὡς ὁ ὄφις ἐν ἅπασιν, καὶ ἀκέραιος εἰςαεὶ ὡς ἡ περιστερά vgl. Mt. 10, 16.; ferner auf Benutzung von Erzählungen der evangelischen Geschichte: Eph. 18 die Geburt Jesu von der Jungfrau und die Erscheinung des Sternes; desgl. die drei geheimnissvollen Rufe, von denen mindestens zwei mit einiger Sicherheit auf die Taufe und Verklärung Christi bezogen werden können; endlich auf die ziemlich freie Benutzung einiger paulinischen Stellen 1 Kor. 1, 18. 23 in der Stelle Eph. 18, wo es vom Kreuze Christi heisst ὅ ἐστιν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ὑμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. — Freilich soll, nach Bunsen, die Stelle Röm. 8. ἄρτον Θεοῦ θέλω, ὅς ἐστιν σὰρξ Χριστοῦ, καὶ πόμα θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος Bezug nehmen auf das Johannesevangelium (vgl. Joh. 6, 48 ff.). Allerdings ist auch Joh. 6, 53 vom Essen des Fleisches und vom Trinken des Blutes Christi die Rede, und V. 58 bezeichnet Christus sich dort ebenfalls als das Brot vom Himmel gekommen. Aber folgt daraus, dass Ignatius gerade diese Worte benutzt haben muss? Die Deutung von Leib und Blut Christi als einer göttlichen Speise auch von geistiger Nährkraft war doch durch die Eucharistie von selbst an die Hand gegeben, und zum Ueberfluss nimmt Ignatius gleich im Folgenden ausdrücklichen Bezug darauf, indem er hinzusetzt ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος. Diese Worte

stellen den geistigen Genuß des Fleisches und des Blutes Christi als die ewige unvergängliche Abendmahlsfeier (Agape) dar, und bilden so das Mittelglied zwischen der synoptischen Abendmahlslehre und der johanneischen Anschauungsweise Cap. 6. Es ist zu beachten, daß gerade dieser Zusatz ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος im johanneischen Evangelium nirgends eine Parallele findet. — Dagegen hat schon Baur die Beobachtung gemacht, daß das Verhältniß des griechischen Textes zum johanneischen Evangelium ein anderes sei, als das des syrischen. Er sagt [82]): „Was hier unter Voraussetzung der Aechtheit des syrischen Textes merkwürdig ist, ist nur dies, daß in demselben Verhältnisse in welchem der Text dieser Briefe an den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinaufgerückt wird, auch die Beziehung auf das johanneische Evangelium verschwindet. Der bisherige Text setzt unverkennbar dieses Evangelium voraus, der syrische nicht". Wir unterschreiben dieses Urtheil allenthalben. Zwar können wir zur Bestätigung desselben nicht die Zusätze des Cod. Colb., nämlich ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς zu ἄρτον θεοῦ θέλω, sowie das καὶ ἀένναος ζωὴ nach ἀγάπη ἄφθαρτος anführen. Denn obwol diese Worte offenbar aus Joh. 6, 32 f. vgl. 54 und 58 herrühren, so sind sie doch auch in den griechischen Text erst später hineingekommen. Allein ein fast unabweisbares Zeugniß für das johanneische Evangelium enthält der griechische Text Philad. 7: ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπὸ θεοῦ ὄν, οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει. vgl. Joh. 3, 8: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει. Selbst Hilgenfeld [83]) räumt hier wenigstens den Schein einer Benutzung ein, und hält eine solche auch an sich nicht für unmöglich, da das johanneische Evangelium älter sei als die ignat. Schriften. Bestätigt wird übrigens die Benutzung des Johannes-Evangeliums durch den Ueberarbeiter noch dadurch, daß Letzterem das Theologumenon vom Logos schon geläufig ist. Vgl. unsre obige Erörterung über die Christologie.

Was folgt nun hieraus für das Verhältniß der beiden ignatianischen Recensionen? Dieses, daß wir ein Zeugniß mehr erhalten für die Ursprünglichkeit der syrischen Recension. Man mag nun über den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums urtheilen wie man will, so steht doch jedenfalls soviel fest, daß sichere Spuren seiner Benutzung erst um die Mitte des 2ten Jahrhunderts sich finden. Auch die clementini-

[82]) Streitschrift S. 142 f.

[83]) Apostol. Väter S. 283.

schen Homilien, die allerdings in dem kürzlich von Dressel aufgefundenen Stücke ein unleugbar aus diesem Evangelium geschöpftes Citat enthalten, führen auf keine frühere Zeit zurück. Derselbe Fall findet bei Apollinaris (in seinem Fragment über die Paschastreitigkeiten) und bei Justinus Martyr statt (wenn Letzterer wirklich das Johannesevangelium vor sich gehabt haben sollte). Frühere Zeugnisse aber haben wir nicht. Hieraus folgt für die ignatianische Literatur, daß eine Benutzung dieses Evangeliums wol ums Jahr 140, nicht aber schon kurz nach Beginn des zweiten Jahrhunderts begreiflich ist [84]). Findet sich nun eine solche zwar im griechischen, aber noch nicht im syrischen Texte, so stimmt dies abermals mit unserer Annahme überein, daß letzterer der ächte Text, ersterer aber eine erst um 140 gemachte Ueberarbeitung ist. Die anderweiten Beziehungen auf evangelische Schriften, welche der griech. Text des Ignatius enthält, sind für unsere Frage ohne Belang.

Was endlich den neutestamentlichen **Epheserbrief** betrifft, so deutet allerdings der Eingang des ignatianischen Epheserbriefes unzweifelhaft auf irgend welches Verwandtschaftsverhältniß beider Schriften hin. Hierzu vergleiche man folgende Uebersicht:

Paulinischer Epheserbrief:	Ignatianischer Epheserbrief:
V. 3. εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ·	τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει θεοῦ πατρὸς καὶ πεπληρωμένῃ.
V. 4. καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ, ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ. V. 9. γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ. V. 11. ἐν ᾧ (Χριστῷ) καὶ ἐκληρώθημεν, προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ.	τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμονον, ἄτρεπτον, ἡνωμένην καὶ ἐκλελεγμένην ἐν προθέσει (κατὰ πρόθεσιν) ἀληθείας ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν.

[84]) Wenn freilich dieses Evangelium erst unter polemischer Bezugnahme auf das valentinianische System entstanden sein sollte, so wäre selbst seine

Das εὐλογημένη, προωρισμένη πρὸ αἰώνων, ἐκλελεγμένην, ferner das κατὰ πρόθεσιν und ἐν θελήματι bei Ignatius hat allerdings Parallelen im neutestamentlichen Epheserbriefe; ja, wie die Uebersicht lehrt, kommt der Gedanke von der Vorausbestimmung (προορισμὸς, πρόθεσις) des göttlichen Willens (τοῦ θελήματος αὐτοῦ) bei Letzterem dreimal kurz nach einander vor. Allein eine Benutzung dieses Briefes durch Ignatius kann nur Der als schlechthin ausgemacht annehmen, dem der paulinische Ursprung desselben über allen Zweifel erhaben ist. Wer diese Gewißheit nicht zu theilen vermag, könnte vielleicht sogar darüber schwanken, welcher von beiden Briefen an vorliegender Stelle das Vorurtheil größerer Ursprünglichkeit für sich erwecke. Wenigstens wenn man größere Einfachheit für ein Zeichen von Ursprünglichkeit, eine mehrmalige Wiederkehr derselben Ausdrücke ohne sichtbare Weiterführung des Gedankens für einen Verdachtsgrund gegen Ursprünglichkeit ansieht, so möchte das Endresultat der Vergleichung schwerlich zu Gunsten des kanonischen Briefes ausfallen. Doch soll andrerseits nicht geleugnet werden, daß man auch umgekehrt argumentiren und in den ignatianischen Worten eine die Uebersicht erleichternde Zusammenziehung der in ihrer Schwerfälligkeit eben originellen Perioden des paulinischen Briefes sehen kann. Sicher ist also nur, daß aus der Vergleichungstafel selbst kein entscheidendes Moment für die Ursprünglichkeit des einen oder des andern Briefes zu entnehmen ist, selbst wenn es sich aus anderswoher entlehnten Gründen schließlich doch noch mehr empfehlen sollte, dem kanonischen Briefe den Preis der Priorität, (übrigens unvorgreiflich der Frage nach seinem paulinischen Ursprunge) zuzuerkennen. — Weitere Beziehungen auf denselben habe ich nirgends in den ignatianischen Briefen zu finden vermocht, auch nicht in denen der griechischen Recension. Denn daß Eph. 12 die Worte Παύλου συμμύσται . . . ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ nicht mit „der im

Benutzung durch den ignatianischen Ueberarbeiter unmöglich. Allein gerade diese Voraussetzung der neueren Kritik vermögen wir am wenigsten zu theilen. Mag das Evangelium nun mittelbar oder unmittelbar vom Apostel Johannes herrühren, so scheint doch die allgemeine Tradition der alten Kirche, der Apostel habe bis ins erste Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts hinein gelebt, ein indirectes Zeugniß für die Abfassung des vierten Evangeliums um eben diese Zeit zu sein. Interessant ist hier die Angabe eines von Cureton S. 221 mitgetheilten Fragmentes eines syr. Chronikon, daß Johannes der Evangelist bis zum neunten Jahre des Trajan gelebt habe. Wir dürfen sonach vielleicht die Abfassung des vierten Evangeliums beinahe gleichzeitig mit den ächten Briefen des Ignatius setzen.

ganzen Briefe (d. i. eben im Epheserbriefe) eurer Erwähnung thut" übersetzt werden dürfen, weiß Jeder.

Endlich ist noch ein kurzer Blick auf das Bild zu werfen, welches uns die beiden Recensionen von der Persönlichkeit und der persönlichen Lage des Ignatius geben. Hierbei kommt zunächst der Märtyrertod des Ignatius in Frage. Nach beiden Recensionen ist er bereits verurtheilt (Röm. 4: ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ δὲ κατάκριτος); und wird von Syrien nach Rom abgeführt um dort den wilden Thieren vorgeworfen zu werden (Eph. 1. Röm. 4. 5.). Auf dem Wege nach Rom ist er von 10 Soldaten bewacht, die er mit Leoparden vergleicht und von denen er sagt daß sie durch Wohlthaten nur noch schlimmer würden (Röm. 5). Endlich ist trotz seiner bereits geschehenen Verurtheilung die Möglichkeit vorausgesetzt, daß die Christen in Rom noch Schritte für seine Befreiung thun könnten; daher der nach dem Märtyrertode sehnsüchtige Ignatius sie hiervon abzuhalten strebt (Röm. 1. 4). Soweit der beiden Recensionen gemeinsame historische Boden.

Es fragt sich nun zunächst, ob diese Thatsachen vor der Kritik Stand halten können. Nach allen älteren Zeugen fällt der Märtyrertod des Ignatius ins 10te oder 11te Regierungsjahr des Kaisers Trajan, d. i. 107 oder 108 n. Ch. [85]). Hieraus folgt, daß die Angabe der Märtyreracten, Ignatius sei vom Kaiser Trajan selbst gerichtet worden, als Dieser auf dem Marsche gegen die Parther begriffen in Antiochien sich aufhielt, völlig unhaltbar ist. Denn durch Francke's [86]) Untersuchungen steht es fest, daß Trajan erst im Jahre 114 nach Antiochien gekommen sein kann; und die Märtyreracten welche gegen alle verbürgten historischen Zeugnisse den parthischen Feldzug Trajans und seine Ankunft in Antiochien in die Jahre 107 und 108 hinaufrücken, um den Kaiser selbst Gericht über Ignatius halten lassen zu können, legen dadurch nur ein unmittelbares Zeugniß für des Ignatius Märtyrertod im Jahre 107 oder 108, zugleich aber auch ein mittelbares Zeugniß gegen ihre eigne Angabe ab, daß Trajan selbst den Ignatius gerichtet haben könne [87]). Trajan war also damals in Rom; Ignatius aber ist vom

[85]) So das Chronicon Eusebii, die kürzeren Acta Ignatii ed. Ruinart, Hieronymus im Catalog., die latein. Acta der Bollandisten und ein syrisches Chronikon bei Cureton S. 221. Noch früher (8. Jahr des Trajan) das Chronicon paschale (ed. Dindorf I, 471).

[86]) Zur Geschichte Trajans und seiner Zeitgenossen. Güstrow 1837, S. 249—264.

[87]) Eigenthümlich erscheint die Notiz eines syr. Chronikons bei Cur. S. 221 zu sein, daß im Jahre 419 (d. i. 108) Trajan Armenien zur Provinz

Proconsul Syriens nach sonstigem Gebrauche gerichtet worden. Soweit wäre Alles in Ordnung. Aber fragt man: ist es glaubhaft, daß unter der milden Regierung Trajans Christen den wilden Thieren vorgeworfen worden seien? Diesen schon von Neander erhobenen Zweifel hat neuerdings Hilgenfeld [88]) dahin modificirt, daß wol die Verurtheilung ad bestias durch die Statthalter in jener Zeit denkbar sei (Justin. Tryph. 110. Herm. Past. Vis. III, 2. ep. ad Diogn. 7), bedenklicher aber die Absendung nach Rom. Daß der Zweck einer solchen Absendung nur die Ergötzung des römischen Volkes gewesen sein könne (εἰς τέρψιν τοῦ δήμου), erkennt Hilgenfeld ausdrücklich an; er fragt aber, ob dies ohne Vorwissen des Kaisers habe geschehen können, und ob die Einwilligung zu dem milden Charakter Trajans irgendwie stimme. Letzteres verneint er unter Berufung auf den bekannten Brief des Kaisers an den Proconsul Plinius von Bithynien, worin er ein möglichst gemäßigtes Verfahren befohlen habe. Zugleich adoptirt er in Bezug auf jenen Brief die Worte Francke's, daß Trajan noch nicht gewusst habe, was in diesem Falle Rechtens sei, und fragt, wie dies möglich sein könne, wenn der Tod des Ignatius schon vor der Anfrage des Plinius und der Antwort des Kaisers stattgefunden habe. Habe der Kaiser den Fall des Ignatius und die syrische Verfolgung zur Zeit der Anfrage des Plinius nicht gekannt; so sei es dort wol eine billige Erwartung, daß er sich eine bestimmtere Ansicht über das Verfahren gegen die Christen gebildet haben müsse. Daß aber dem Trajan die ganze Verfolgung in Syrien ebenso wie die Absendung des Ignatius nach Rom unbekannt geblieben sein könne, sei unwahrscheinlich. Allein, wenn Plinius an den Kaiser schreibt, „ich habe den Untersuchungen gegen die Christen noch nie beigewohnt, und weiß daher nicht, was und wie weit man zu strafen und zu untersuchen pflegt:“ so geht hieraus erstens hervor, daß diese Untersuchungen damals etwas sehr Gewöhnliches waren; und zweitens, daß Trajan trotzdem noch keine allgemeine Verordnung wegen der Bestrafung der Christen erlassen

---

gemacht und daß in demselben Jahre Ignatius den Märtyrertod in Antiochien gelitten habe, wenn anders das ܐܣܗܕ testatus est so zu verstehn ist. Doch könnte es freilich von dem Zeugnißablegen durch das Bekenntniß vor dem Kaiser gesagt sein, worauf die vorhergehende Notiz über Trajan zu deuten scheint. Dann hätten wir hier nur eine Wiederholung der irrigen Angabe der Märtyreracten. Letztere Auffassung ist mir die wahrscheinlichere, da der Tod des Ignatius sonst von allen Zeugen einstimmig nach Rom verlegt wird, gegenwärtiges Chronikon aber ziemlich späten Datums ist (vom Jahre 723 n. Chr.)

88) Apostol. Väter S. 245.

hatte. Also sind ihm allerdings die Christenverfolgungen, welche laut Zeugniß des Plinius schon früher stattgefunden haben, unbekannt geblieben; oder wenn dies nicht der Fall war, so muß der Kaiser es nicht für nöthig gehalten haben, besondre Vorschriften über die Behandlung der Christen zu erlassen, da ihm die allgemeinen Reichsgesetze hinreichend schienen. Dies Letztere ist nun das Wahrscheinlichere. Plinius selbst fand eine Richtschnur für sein Verfahren in dem Gesetze des Trajan gegen die Hetärien. Diese galten als hochverrätherisch; es hatte also die römische lex de maiestate Anwendung auf sie. Nun war nach altem Brauch der Tod die Strafe der Hochverräther [89]); und wenn uns auch geschichtlich überliefert ist, daß Trajan der grauenvollen Ausdehnung, welche seit Tiberius der lex de maiestate besonders durch das Delatoren-Wesen gegeben worden war, ein Ende gemacht hat, so hat er doch dieses Gesetz keineswegs aufgehoben, sondern nur auf wirklichen Hochverrath beschränkt [90]). Das Verbot der Hetärien konnte also durch die trajanische Einschränkung des Majestätsgesetzes gar nicht berührt werden; ja wir lesen in dem Briefe des Plinius ausdrücklich, daß der Kaiser sich veranlasst fühlte dieses Verbot aufs neue einzuschärfen. Wenn nun Plinius die hartnäckigen Christen hinrichten läßt, so wandte er unstreitig das Majestätsgesetz auf sie an; und daß der Kaiser hierin keine Ueberschreitung seiner Vorschriften sah, erhellt aus seinem Antwortschreiben an Plinius, in welchem er dessen Verfahren billigt. Sonach steht soviel thatsächlich fest, daß „der milde Sinn des Kaisers" ihn wenigstens davon nicht abhalten konnte, gegen überwiesene Hochverräther — und dies waren die Christen nach römischem Rechtsbegriff — dem Gesetze, welches die Todesstrafe bestimmte, freien Lauf zu lassen. Nur dies Eine verordnete Trajan, daß man die Christen nicht aufsuchen, auch keine anonymen Anklagen annehmen sollte; die rechtmäßig Angeklagten und Ueberwiesenen aber sollten (nach den Gesetzen) bestraft werden. Dies war aber nicht einmal etwas Neues. Ganz in demselben Sinne hatte er auch nach Ulpian. lib. VII de off. Procoss. anbefohlen, daß Niemand auf blosen Verdacht hin verurtheilt werden solle [91]). Ob diese Verordnung speciell auf Christen Bezug gehabt habe, können wir dahingestellt sein

---

89) So bestimmte es schon die lex XII tabularum. Die lex gabinia ferner setzte den Tod auf heimliche Zusammenkünfte.

90) Francke a. a. O. S. 451 ff.

91) Sed nec de suspicionibus debere aliquem damnari, D. Trajanus Adsiduo Severo rescripsit. Satius enim esse impunitum relinqui facinus nocentis quam innocentem damnari.

lassen; soviel folgt aber daraus zur Genüge, daß Trajan sehr wohl wusste, wie er gegen Christen zu verfahren habe. Sie unterlagen eben den allgemeinen Landesgesetzen insoweit, als man ihnen illicita sodalitia nachweisen konnte. Der Nachweis selbst aber musste, dies verlangte eben der Kaiser, und hierin offenbart sich allerdings seine Humanität, auf streng juristischem Wege geliefert werden; und weil dieß nicht immer möglich war, so konnte er nicht umhin zu bemerken, daß sich etwas Sicheres und Allgemein-giltiges nicht bestimmen lasse. Hieraus erhellt, wie unrichtig Francke aus den Worten Trajans „es lässt sich nichts Allgemeines, nichts was gleichsam als bestimmte Norm dienen könnte verfügen" folgern zu können meint, der Kaiser habe selbst nicht gewusst, was in diesem Falle Rechtens wäre. Er lobt ja den Plinius, daß er den geeigneten Weg eingeschlagen habe; er will die giltigen Gesetze gegen die Häterien — allerdings auf streng rechtlichem Wege — angewandt wissen, und nur ein Mehres glaubt er nicht verordnen zu können. Aber dies war schon völlig genug. Folglich lässt sich hieraus auch nicht schließen, daß der Kaiser erst durch Plinius auf das gegen die Christen einzuhaltende Verfahren aufmerksam geworden sei. Soweit den Christen die illicita sodalitia nachgewiesen werden konnten, war das Verfahren klar genug bestimmt; und daß schon vorher ähnliche Untersuchungen und Bestrafungen stattgefunden haben, ist oben gezeigt worden. — Also kann von dieser Seite her kein Grund aufkommen, der es unmöglich oder nur unwahrscheinlich machte, daß schon vor Erlaß der kaiserlichen Verordnung an Plinius Ignatius als Christ rechtskräftig zum Tode verurtheilt worden sei. War gegen ihn nach den Landesgesetzen verfahren worden, so konnte der Kaiser gar nicht gegen die Verurtheilung einschreiten; als Haupt einer geheimen Gesellschaft war Ignatius den Römern ein Hochverräther der gefährlichsten Art, und der Tod war seine rechtmäßige Strafe. Ob nun der Kaiser von diesem speciellen Falle Kenntniß gehabt oder nicht, ist hiernach ganz ohne Belang; hatte er Kenntniß, so musste er das Urtheil des Proconsuls bestätigen. Eine Nothwendigkeit aber liegt gar nicht einmal vor, daß er persönlich von diesem speciellen Falle Notiz genommen habe; nur über die Aufrechthaltung der Gesetze musste er wachen. Wurden diese beobachtet, wozu sollte er jedes einzelne Mal, wo den Gesetzen gemäß entschieden war, noch besonders in Kenntniß gesetzt werden? Nur in zweifelhaften Fällen berichtete ja auch Plinius an Trajan. Wo aber die Anklage der staatsgefährlichen Verbindung erwiesen war, da war der Fall eben nicht mehr zweifelhaft, ein Bericht an den Kaiser also gar nicht motivirt, geschweige denn von diesem selbst geboten.

Dem Plinius war speciell zweifelhaft, ob das Alter einen Unterschied zu machen habe, ob den Reuigen verziehen werden dürfe, ob endlich der blose Christenname ohne weiteres Verbrechen schon Bestrafung nach sich ziehen solle. Ueber einen durch das Alter an die Hand gegebenen Unterschied verordnete der Kaiser nichts; die Reuigen sollten Verzeihung erhalten; und der Christenname reichte ihm als blose suspicio zur Verurtheilung nicht hin. Die Christen sollten wirklich überwiesen werden; der Thatbestand daß sie wirklich des Verbrechens der Hetärie schuldig seien, sollte constatirt sein. Das einfachste Beweismittel bot nun offenbar das eigne standhafte Geständniß des Angeklagten, dem Christenbunde anzugehören. Blieb der Inculpat bei diesem Geständnisse, so war nichts mehr zweifelhaft. Offenbar war dies der Fall bei Ignatius; zudem war er als Bischof Haupt einer verbotenen Verbindung, Leiter der geheimen Zusammenkünfte; dies konnte leicht genug bekannt werden, und der nach dem Martyrium Sehnsüchtige hat daraus am allerwenigsten ein Hehl gemacht. Da war ja doch das Verbrechen mehr als hinreichend erwiesen, und die Todesstrafe musste gesetzlich verhängt werden ohne daß es eines Berichts an den Kaiser bedurfte.

Die einzige Frage die noch übrig bleibt ist diese, ob der „milde Sinn des Kaisers" die besondre Art der Strafe, d. i. die Absendung nach Rom zum Kampfe mit wilden Thieren, zugelassen haben könne. Daß damals die Verurtheilung ad bestias für schwerere, insbesondre Hochverraths-Verbrechen sehr gewöhnlich war, ist allgemein bekannte Thatsache; sogar Kriegsgefangene wurden zum Thierkampfe verurtheilt, und zwar schon lange vor der Kaiserzeit [92]). Wenn die Zahl Dieser, welche unter den Kaisern des neronischen Hauses ad bestias verurtheilt wurden, bis ins Ungeheure stieg, so lag dies wol weniger darin, daß diese Strafart auf eine größere Anzahl von Verbrechen gesetzt wurde, als darin, daß der Begriff der Verbrechen selbst und insbesondre der Hochverrathsverbrechen eine entsetzliche Ausdehnung erhielt, und daß die blose suspicio hinreichte zur

[92]) Die Verurtheilung ad bestias traf insbesondre die personas humiles. Die Strafen, womit dergleichen Leute für schwerere Verbrechen belegt wurden, waren 1) ad metalla; 2) ad gladium, ad ludum gladiatorium; 3) ad bestias, ad ludum venatorium. Von den Strafen war die (übrigens noch von dem ludus venatorius als einer mildern Gattung unterschiedne) Verurtheilung ad bestias die härteste. Die Verurtheilten (bestiarii) konnten nie wieder frei werden und sahen einem sicheren Tode entgegen. Ueber die bestiarii vgl. Cic. Off. II, 16. ep. ad fam. VII, 1. ad Quintum fratrem II, 6. Cleemann, de condemnatione ad bestias. Lipsiae 1774.

Verurtheilung. Wir erfahren nirgends, daß die neronischen Kaiser die Verurtheilung ad bestias als Strafe für bestimmte Verbrechen erst eingeführt haben; daß sie sie aber mit besonderer Vorliebe anwandten, erklärt sich aus der grausamen Freude, welche das römische Volk an jenen Kampfspielen hatte. Die Einschränkung der Majestätsverbrechen durch Trajan beweist nimmermehr, daß dieser Kaiser auch die Strafarten für überwiesene Verbrecher gemildert habe. Vielmehr finden wir, daß er in einem Briefe an Plinius (ep. X, 6) die Verurtheilung des Philosophen Archippus zu den Bergwerken ausdrücklich gutheisst; und speciell die Sitte, Christen zu den Thieren zu verurtheilen, ist ja für die Zeiten Trajans und Hadrians durch die oben angezogenenen Stellen des Pastor Hermae, des Justin und der ep. ad Diogn. constatirt. Diese Kämpfe mit wilden Thieren dienten damals zur Volksbelustigung; und wer eine solche Strafe für die Humanität Trajans zu hart findet, der legt hier ohne alle Berechtigung den Maßstab unsrer Begriffe von Humanität an. Zudem wäre es höchst unpolitisch gewesen, dem Volke eine Belustigung an die es seit langer Zeit gewöhnt war, plötzlich zu entziehn; und kein Kaiser jener Zeit hat dies, soweit wir Nachricht haben, gewagt. Im Gegentheile berichtet uns Malala Chron. X, 268 ed. Bonn., daß der Vorgänger Trajans, der milde Nerva, als er alle andern Strafen aufhob, gerade die Thierkämpfe allein fortbestehn ließ. — Was aber speciell die Absendung nach Rom anlangt, so wissen wir, daß diese schon lange vor der Schreckensherrschaft der neronischen Kaiser im ausgedehntesten Maße stattfand. Im mithridatischen Kriege verurtheilte der Proconsul Aquilius (der College des Marius in dessen 6tem Consulate) 1000 Kriegsgefangene zur Absendung nach Rom um dort den wilden Thieren vorgeworfen zu werden. Noch das Gesetz des Severus und Antoninus, welches den Zweck hat, die Weitertransportirung der zum Thierkampfe Verurtheilten einzuschränken, nimmt den ausdrücklichen Fall aus, si eius roboris vel artificii sint, ut digne populo Romano exhiberi possint, für diesen Fall aber soll die Genehmigung des Kaisers eingeholt werden. Vor Erlaß des betreffenden Gesetzes also fand diese Einschränkung noch nicht statt. Bedenkt man nun, daß damals das Volk an diese Kämpfe im ausgedehntesten Maße gewöhnt war [93]), daß durch die trajanische Gesetzgebung die Zahl Derer welche in Rom ad bestias verurtheilt werden durften sehr vermindert worden war; daß insbesondre [illegible] römische Bürger unter Trajan schwerlich noch zu dieser Todesstrafe

[93]) Ihre Abschaffung erfolgte im Orient erst durch Constantin Eus. IV, 25, in Rom gar erst durch Honorius Cassiod. hist. tripart. X, 2.

verurtheilt worden sind, weil für diese nach altem Rechte die Enthauptung als einzig rechtmäßiges Supplicium galt: so konnte leicht Mangel an Kämpfern in Rom eintreten, und Sendungen aus den Provinzen wurden nöthig um das Volk zufriedenzustellen. Waren die Gesendeten nur Sklaven, Kriegsgefangene, überwiesene Verbrecher gefährlicher Art, so schritt Trajan schwerlich ein; (römische Bürger wird man ohnehin nicht gesendet haben, da diesen ja die Appellation an den Kaiser freistand, der bei ihnen die Todesart sicher umwandelte). Endlich war offenbar die Zahl der Kämpfer viel zu groß, als daß der Kaiser von jedem Einzelnen hätte Kenntniß nehmen können.

Nach dem allen wird man nicht länger bezweifeln dürfen, daß Ignatius vom Statthalter Syriens nach Rom zum Thierkampfe gesendet worden sein könne, auch ohne Vorwissen des Kaisers. Und nun gewinnt allerdings auch der Römerbrief, wie Uhlhorn ganz richtig nachgewiesen hat, erst das rechte Licht, inwiefern die in diesem Briefe vorausgesetzte Möglichkeit einer Befreiung des Ignatius vom Märtyrertode auf eine Appellation an den Kaiser zu beziehn ist, von welcher er fürchtet daß die römischen Christen sie ohne seinen Willen einlegen könnten.

Ist somit das historische Factum der Verurtheilung und Absendung des Ignatius zum Thierkampfe soweit als irgend möglich gesichert, so entsteht die weitere Frage nach der Art seiner Abführung. Und hier tritt denn wiederum ein Unterschied zwischen den beiden Recensionen hervor. Die Reiseroute über Smyrna, Troas, Neapolis, welche uns die griechische Recension in Uebereinstimmung mit den Märtyreracten angiebt, soll nach der Erörterung von Uhlhorn [94]) nicht weiter beanstandet werden; wol aber ist schon dieses bedenklich, daß Ignatius nach Polykarp 7. bereits in Troas von dem Aufhören der Verfolgung in Antiochien Kunde hat: ἐπειδὴ ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας εἰρηνεύει, ὡς ἐδηλώθη μοι, διὰ τὴν προσευχὴν ὑμῶν, κἀγὼ εὐθυμότερος ἐγενόμην ἐν ἀμεριμνίᾳ θεοῦ. Daß dieses Bedenken ein gegründetes sei, erkennt Denzinger (S. 45) dadurch thatsächlich an, daß er zu einem Wunder seine Zuflucht nimmt (!). Wichtiger ist, daß der lebhafte und freie Verkehr, welchen Ignatius nach der griechischen Recension nach allen Seiten hin hat, mit seinem Gefesseltsein an 10 Soldaten, die er mit Leoparden vergleicht und die durch Wohlthaten nur noch wilder werden, nicht zusammenstimmt. Allerdings hat Uhlhorn ganz richtig bemerkt, daß nach der Schilderung Lukian's de morte Peregrini c. 12. 13 die Christen sich durch Bestechung der Wachen (worauf offenbar das εὐερ-

[94]) a. a. O. S. 268 ff.

χατούμενοι Röm. 5. gehe) Zugang zu den Gefangenen verschafft, mit ihnen Agapen und Gottesdienst gehalten, endlich daß entfernte Gemeinden an einen Märtyrer Gesandte geschickt haben. Alles dies ist auch durch anderweite Beispiele bekannt (Act. Perp. et Felic. c. 3. Cypr. ep. 11); und ebenso ist noch der Umstand sichergestellt, daß die Märtyrer im Gefängnisse Freiheit zum Briefschreiben erlangen konnten (Eus. H. E. V, 4). Sonach sind die Thatsachen der syrischen Recension, daß Ignatius den Bischof Onesimos von Ephesus bei sich gesehn (Eph. 1), daß die im Wege liegenden Gemeinden ihm (natürlich nicht in corpore) von Stadt zu Stadt das Geleite gegeben (Röm. 9), endlich daß er Zeit und Freiheit zum Briefschreiben hatte, ganz unbedenklich. Anders aber steht die Sache mit der griechischen Recension, und wir können hier ohne weiteres die Worte Hilgenfelds [**]) zu den unsern machen, „es lässt sich nicht verkennen, daß bei Ignatius in dieser Hinsicht das Aeusserste vorgekommen sein müsste. Er hat als Gefangener fast förmliche Gemeindeversammlungen um sich und kann ordentliche Disputationen halten (ad Philad. c. 7. 8), ganze Abhandlungen (βιβλίδια ad Eph. c. 20) schreiben, ist überhaupt in dem Verkehr unbeschränkt. Selbst doketische Häretiker müssen ja nach der Stelle ad Smyrn. c. 5 zu dem Gefangenen Zutritt gehabt haben. Lässt sich eine solche Lage, so viel man auch für das Einzelne anführen mag, zu einer eigentlichen Wahrscheinlichkeit erheben?" Wenn Hilgenfeld auch selbst die syrische Recension blos für einen Auszug aus der griechischen hält, so ist gerade das Zeugniß für erstere um so gewichtvoller, welches er dadurch ablegt, daß alles Das was er anführt, um die Unwahrscheinlichkeit der Situation darzuthun, nur aus der griech. Recension entlehnt ist.

Doch, auch ganz abgesehn von der Frage, ob der Verkehr welchen Ignatius nach der griechischen Recension hat mit seiner Gefangenschaft vereinbar sei, ist dieser Verkehr selbst sehr vielen Bedenken unterworfen. Man vergleiche den Epheserbrief. Nach dem syrischen Texte kommt der Bischof Onesimos, um im Namen seiner Gemeinde den Ignatius zu begrüßen. Dem griechischen Texte ist dieser eine Gesandte nicht stattlich genug; der Bischof darf zudem nicht ohne Gefolge reisen: also werden ausser Onesimos noch der Diakon Burrhos und noch drei andre Gemeindeglieder nach Smyrna, wo Ign. sich damals aufgehalten haben soll, abgeschickt. Aber der Ueberarbeiter verräth sich Cap. 21. durch die Worte ἀντίψυχον ὑμῶν ἐγὼ, καὶ ὃν ἐπέμψατε εἰς θεοῦ τιμὴν εἰς Σμύρναν. Dieses ὃν setzt offenbar nur einen Gesandten voraus, und

[**]) a. a. O. S. 217.

war bereits dem Cotelerius so anstößig, daß er οὓς corrigiren wollte. Dgl. Correcturen finden sich schon in den griech. Hdschrr. von B welche ἃν lesen, im Cod. Mont. von Lat. A. welcher quos, cod. Petav. von L. B. welcher quae bietet. Dagegen ist ὃν durch Gr. A. Cod. Caj. Arm. Lat. B. hinlänglich gesichert. Der eine Gesandte, welcher hier vorausgesetzt wird, ist Onesimos; das Gefolge von 4 Personen, womit ihn der Ueberarbeiter ausstattete, wird ganz vergessen. Da haben wir also eine Spur des ursprünglichen Thatbestandes, die der Ueberarbeiter nachlässig genug selbst aufbewahrt. — Daß Cap. 21 noch des Polykarpos Erwähnung geschieht, ist nicht auffällig, da Ign. ja von Smyrna aus geschrieben haben soll; ebenso scheint die Bitte, der Gemeinde in Syrien im Gebete zu gedenken, ganz natürlich zu sein. Nur die Bezeichnung „Gemeinde in Syrien" ist nicht ohne Bedenken.

Gehn wir jedoch zum Briefe an Polykarp. Nach dem syrischen Texte wissen wir, daß Ign. dem Polykarp den Auftrag ertheilt hatte Jemanden nach Antiochien zu senden an des Ignatius Statt. Ob das nun gerade ein Nachfolger sein soll, wie Bunsen meint und wie auch der Verfasser des Antiochenerbriefs die Sache auffasste, der Cap. 14 in den Worten ἀσπάζομαι τὸν ἀντ' ἐμοῦ μέλλοντα ἄρχειν ὑμῶν jedenfalls den syrischen Text vor Augen hatte, darüber mag man zweifelhaft sein. Wahrscheinlich ists indeß nicht; es genügt an Absendung eines Vertrauensmannes mit speciellen Aufträgen für die Antiochener zu denken. Gewiß hatte Ignatius bei seiner Anwesenheit in Smyrna Vieles über die Gemeindeverhältnisse in Antiochien verhandelt; Vieles schien ihm noch anzuordnen, zumal in einer Zeit der Bedrängniß und Verfolgung und für eine ihres Hauptes beraubte Gemeinde. Da hatte er dem Polykarp den Auftrag gegeben, Jemanden an seiner Statt nach Antiochien zu schicken, welcher der Gemeinde alles Das sagen sollte was ihr Bischof noch für sie auf dem Herzen hatte. Natürlich gedenkt er dieses seines mündlich gegebenen Auftrags auch in dem an Polykarp gerichteten Briefe. — Der griechische Brief dagegen schneidet die Hauptveranlassung welche einer solchen Sendung zu Grunde liegen konnte, die fortdauernde Verfolgung in Syrien, durch die schon oben als unmöglich befundene Notiz ab, daß diese Verfolgung wie er höre zu Ende sei. Trotzdem lesen wir auch im griechischen Texte Cap. 7. πρέπει, Πολύκαρπε θεομακαριστότατε, συμβούλιον ἀγαγεῖν θεοπρεπέστατον καὶ χειροτονῆσαί τινα, ὃς δυνήσεται θεόδρομος καλεῖσθαι. Also, obwol der eigentliche Grund weggefallen ist, wird dennoch ein Bote geschickt; ja dieser Bote soll durch ein συμβούλιον erst förmlich erwählt werden. Wozu? τοῦτον κατα-

ξιῶσαι, ἵνα πορευθεὶς εἰς Συρίαν δοξάσῃ ὑμῶν τὴν ἄοκνον ἀγάπην, εἰς δόξαν Χριστοῦ. Was dort auf einem persönlichen Abkommen mit Polykarp beruhete, wird hier zur Sache der ganzen Smyrnäergemeinde gemacht; und als Grund einer so förmlichen Wahl wird kein andrer angegeben, als den Antiochenern die Liebe der Smyrnäer zu bezeugen. Der ursprüngliche Thatbestand ist sonach völlig verrückt; der Zweck der Absendung ist ein ziemlich müssiger, und zudem verlor jener Liebesbeweis der Smyrnäer allen Werth, weil er nicht aus ihrem eignen freien Entschlusse stammte, sondern ihnen von aussen her geheissen war. Aber es kommt noch besser: Cap. 8 lesen wir, daß Ign., weil er plötzlich von Troas nach Neapolis habe reisen müssen, nicht allen Kirchen schreiben konnte. Darum erhält nun Polykarp den Auftrag, ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις zu schreiben, εἰς τὸ καὶ αὐτοὺς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι, und dann wird weiter angeordnet, οἱ μὲν δυνάμενοι πεζοὺς πέμψαι, οἱ δὲ ἐπιστολὰς διὰ τῶν ὑπό σου πεμπομένων, ἵνα δοξασθῆτε αἰωνίῳ ἔργῳ ὡς ἄξιος ὤν. Hier ist nun Alles unklar. Wir haben statt der einfachen Absendung eines Gesandten nach Antiochien mit bestimmten Aufträgen an des Ignatius Statt, welche durch Polykarp vermittelt werden soll, ein vollständiges Brief- und Botensystem. Weil Ign. nicht allen Gemeinden schreiben konnte, so soll's Polykarp statt seiner thun; und der Zweck dieser Briefe? die Empfänger sollen Dasselbe thun, entweder auch eigne Boten schicken, oder wenigstens Briefe schreiben und diese den Boten des Polykarp mitgeben. Aber wohin? wozu? Soll die ganze verwickelte Anordnung einen Sinn haben, so ist das letzte Ziel aller dieser Boten und Briefe wieder Antiochia. Damit also alle Gemeinden, denen Ign. nicht hat schreiben können, doch nach Antiochia Gesandte oder Briefe schicken können, wird Polykarp angewiesen die vordern Gemeinden noch besonders dazu aufzufordern; wer keine eignen Boten schicken kann, kann den Boten des Polykarp Briefe mitgeben. Aus dem einen Boten, der von Smyrna nach Antiochien gehen sollte, sind πεμπόμενοι geworden: dazu werden alle Gemeinden aufgeboten, um dieses Contingent noch zu vermehren. — Bedarf's noch einer Frage, welche von beiden Darstellungen allein die historische Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen darf? Ja fast scheint's gar nach dem Erörterten, als ob die Absendung von Boten und Briefen nach Antiochien der einzige Zweck nicht blos der von Polykarp verlangten Sendschreiben, sondern auch der eignen Briefe des Ign. sein solle! Im Einzelnen sind insbesondre die Worte ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις anstößig. Uhlhorn [**]) will

**) a. a. O. S. 31.

hier an die Gemeinden denken die örtlich von Smyrna lagen, die von Sardeis, Philadelphia, Hierapolis, Tralleis, Laodikeia rc. Allein da ist doch sonderbar, daß Ignatius noch an dieselben Gemeinden selbst Briefe gerichtet haben soll. Dies ist aber ganz gegen die Voraussetzung: denn Polykarp soll ja deshalb an die vordern „Gemeinden schreiben, weil Ign. nicht allen Gemeinden schreiben kann. Nach Tralleis und Magnesia soll er schon von Smyrna aus geschrieben haben (Trall. 12. Magn. 15); nach Philadelphia von Troas aus (Philad. 11);" trotzdem wird von Neapolis der ganz allgemeine Auftrag erlassen, den vordern Gemeinden zu schreiben. Dazu waren ja nach Magn. 15 auch außer den Ephesern noch Gesandte von andern Gemeinden um Ign. in Smyrna versammelt, diese gehörten doch wol auch zu den ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις. Konnte Ign., wenn ihm die Gesandtschaften nach Antiochia so am Herzen lagen, seinen Wunsch nicht schon mündlich aussprechen? Wozu bedurfte es also noch besondrer Briefe des Ign. selbst oder des Polykarp? Die Mahnung also an Polykarp, ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις zu schreiben, da er selbst es nicht habe thun können, ist gerade durch die von Uhlhorn vorgetragene Auslegung des ἔμπροσθεν um so räthselhafter geworden [97]). Klar ist, daß wir eine fingirte Situation vor uns haben. Der Zweck dieser Fiction aber kann nicht zweifelhaft sein: es sollen den interpolirten oder untergeschobenen Briefen möglichst detaillirte persönliche Beziehungen untergelegt werden, um dadurch den Eindruck der Authenticität sicherer hervorzurufen. Aber eben die Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit aller dieser Voraussetzungen erweist zur Genüge ihren unhistorischen Ursprung. Wenn daher Cap. 8 noch die Gattin des Epitropos mit ihren Kindern gegrüßt werden, so können wir die hier genannten Personen ebenfalls nur für fingirte halten.

Gehn wir nun zum Römerbrief, so giebt der syrische Text uns die einfache Notiz, daß Ignatius schon in der Nähe von Rom sei (λοιπὸν οὖν ἐγγύς εἰμι τοῦ προςελθεῖν εἰς Ῥώμην); und eben dies ist die Voraussetzung des griech. Textes Cap. 10: οἷς καὶ δηλώσατε ἐγγύς με ὄντα. Wenn man aber kurz vorher, am Anfang desselben Cap. liest, daß der Brief von Smyrna aus geschrieben sei, so nimmt sich das ἐγγὺς sehr sonderbar aus. Weiter erfahren wir, daß Ign. durch die Epheser schreibt: γράφω δὲ ὑμῖν ταῦτα — δι' Ἐφεσίων τῶν ἀξιομακαρίστων.

97) Sind aber die ἔμπροσθεν ἐκκλησίαι, wie Hilgenfeld (S. 206) meint, die kleinern vor Smyrna liegenden, mit ihm durch Einen Sprengel verbundenen Gemeinden, so folgt das Unhistorische der Situation aus der anachronistischen Voraussetzung eines solchen Metropolitanverbands selbst.

Dies ist wieder auffällig. Die Epheser sind jedenfalls Die welche von ihrer Gemeinde zur Begrüßung des reisenden Märtyrers abgeschickt werden: wie kann sich nun Ign. ihrer ohne weiteres als seiner Boten bedienen und sie nach Rom in seinem Auftrage schicken? Doch sie sind ja nicht alle nach Rom geschickt worden. Gleich darauf wird unter Denen die noch um den Ign. seien Krokos genannt, der schon Eph. 2 als ephesinischer Gesandter figurirte. Aber wie kommt gerade Krokos zu der Ehre, unter den ἄλλοις πολλοῖς die den Ign. in Smyrna umgeben allein genannt zu werden? Nicht einmal des sonst so unvermeidlichen Polykarp geschieht in einem von Smyrna aus geschriebenen Briefe Erwähnung, was doch Eph. 21. Magn. 15 nicht versäumt ist. Der Schlüssel hierzu liegt einfach darin, daß Krokos eine zur ephesinischen Gesandtschaft gehörige Person ist. Die im Epheserbrief eingeschwärzten Gesandten müssen herhalten, um dem Römerbriefe den Schein bestimmter persönlicher Beziehungen zu leihen: die einen werden als Briefträger nach Rom geschickt, ein andrer bleibt in Smyrna bei Ign. zurück, und wird als eine auch sonst bekannte Persönlichkeit allein unter den ἄλλοις πολλοῖς namentlich genannt. Wer endlich die dem Ign. von Syrien nach Rom zur Ehre Gottes Vorausgegangenen (Cap. 10) seien, ist ziemlich unbestimmt: der Ausdruck scheint auf Märtyrer hinzudeuten, die schon vor Ign. zu derselben Strafe wie er verurtheilt seien. Wir wollen jedoch diese Notiz unerörtert lassen; möglich ist's jedenfalls, daß ausser Ign. auch andre antiochenische Christen zu den Thieren verurtheilt worden sind. Aber jede weitere Spur dieser doch sicher nicht unwichtigen Thatsache fehlt; und selbst das dürfte beanstandet werden können, daß diese von demselben Schicksale mit ihrem Bischofe betroffenen Gemeindeglieder schon vor Diesem nach Rom transportirt worden sein sollen.

Was nun die vier übrigen Briefe anlangt, so ist nach dem Bisherigen unschwer zu erkennen, daß auch hier die historische Situation eine künstlich zurechtgemachte ist. Wie Eph. 21 die Bitte ausgesprochen wird für die Gemeinde zu Antiocheia zu beten, so lesen wir dieselbe Aufforderung Magn. 14., deren Absicht diese ist, daß die Gemeinde in Syrien würdig befunden werde durch die Gemeinde von Magnesia bethaut zu werden (δροσισθῆναι). Wir erinnern uns, daß dem Ueberarbeiter die Tröstung der Antiochener durch möglichst viele Gemeinden als ostensibler Zweck der Sendschreiben selbst gilt, und erkennen hieraus wiederum die unhistorische Voraussetzung, aus welcher dieser an sich unverfänglich scheinende Passus geflossen ist. Cap. 15 folgt sodann von Smyrna aus ein Gruß der Epheser παρόντες εἰς δόξαν θεοῦ ὥσπερ

καὶ ὑμεῖς. Was das παρόντες εἰς δόξαν Θεοῦ solle, ist leicht einzusehn: es wird Bezug genommen auf die ephesinische Begrüßungsgesandtschaft. Ausser den Ephesern wird noch des Polykarp gedacht, und zuletzt Grüße von den übrigen Gemeinden bestellt (αἱ λοιπαὶ ἐκκλησίαι), welche offenbar als zu gleichem Zwecke nach Smyrna gekommen gedacht werden wie die Epheser. Auffällig ist hier aber, daß jede weitere historische Notiz fehlt als die welche aus dem überarbeiteten Epheserbriefe herübergenommen sind. Was endlich das ὥςπερ καὶ ὑμεῖς betrifft, so ist es schlechthin unverständlich ohne die aus der einmal angenommenen Situation leicht zu erschliessende Annahme, daß auch die Magnesier Gesandte geschickt haben; wie wir dies denn auch Cap. 2 wirklich lesen, wo sogar die Namen der Gesandten aufgezählt werden. Daß aber diese Gesandtschaft mit der Gemeinde, wie hier geschieht, ohne weiteres identificirt wird, ist wiederum auffällig bei einem Verfasser, der trotzdem noch ein besonderes Schreiben an dieselbe zu richten für nöthig befindet. Im Briefe an die Traller werden Cap. 13 wiederum nur von den Ephesern und Smyrnäern Grüße bestellt. Der Brief basirt also ebenfalls lediglich auf der in den interpolirten Briefen vorliegenden Situation. Eben damit stimmt denn auch die hier wiederkehrende Aufforderung zum Gebete für die Antiochener.—Im Philadelphenerbriefe ferner kehrt Cap. 10 die aus Polyk. 7 entnommene Notiz vom Aufhören der Christenverfolgung in Antiocheia wieder: κατὰ τὴν προςευχὴν ὑμῶν καὶ κατὰ τὰ σπλάγχνα ἃ ἔχετε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἀπηγγέλη μοι εἰρηνεύειν τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας. Hatten wir schon zum Polykarpbrief gesehn, daß Ign. vor der Beendigung der Christenverfolgung in Antiocheia und Neapolis noch keine Nachricht haben konnte, so soll er nach dem Philadelphenerbriefe dieselbe gar schon in Troas erhalten haben: denn von hier aus ist ja der Brief angeblich datirt vgl. Cap. 11. Was es ferner heissen solle, daß Ign. diese Nachricht in Folge des Gebets und der christl. Liebe der Philadelphener erhalten habe, ist auch schwer zu begreifen. Nun kommt wiederum die bekannte Aufforderung, eine Gesandtschaft nach Antiocheia zu schicken εἰς τὸ συγχαρῆναι αὐτοῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενομένοις καὶ δοξάσαι τὸ ὄνομα. Dann wird Der selig gepriesen, der dieser Dienstleistung gewürdigt werden soll; und als besonderer Beweggrund für die Philadelphener wird noch das Beispiel der übrigen Gemeinden in Erinnerung gebracht, von denen die zunächstgelegenen ihre Bischöfe, die entfernteren Presbytern und Diakonen gesendet hätten. Dies ist alles aus Polyk. 7 und 8 herübergenommen; die interpolirten Briefe müssen als Folie für die unter-

geschehenen dienen. Cap. 11 treten nun allerdings zwei neue Namen auf: zwei Begleiter des Ignatios, Philon ein kilikischer Diakon und Rheon Agathopus[98]), der ihm von Syrien aus gefolgt ist. Auffällig ist nur dieses, daß diese Begleiter des Ign., welche ja von Anfang an beständig bei ihm gewesen sein sollen, in keinem früheren Briefe und nicht einmal beim Ueberarbeiter erwähnt werden. Dann werden Grüße von der Gemeinde zu Troas bestellt, von wo aus er schreibt διὰ Βούῤῥου πεμφθέντος ἅμα ἐμοὶ ἀπὸ Ἐφεσίων καὶ Σμυρναίων εἰς λόγον τιμῆς. Dieser Burrhos ist ein alter Bekannter, er kommt schon Eph. 2 vor; auch die Erwähnung der Epheser- und Smyrnäergemeinde ist eine uns schon bekannte Taktik. Aber man beachte: während Eph. 2. Burrhos Mitglied der zur Bewillkommnung des Ignatios von Ephesos wie es scheint nach Smyrna geschickten Gesandtschaft ist, wird er hier gleichzeitig mit Ignatios von den Ephesern und Smyrnäern abgeschickt. Soll dies mit der Notiz Eph. 2 vereinbar sein, so müssen wir annehmen, Burrhos sei auch nach Beendigung seiner eigentlichen Mission in der Begleitung des Ign. geblieben. Aehnliches wird freilich auch Röm. 9. vom Krokos sowie von den nach Rom im Auftrage des Ign. abgesendeten ephesin. Gesandten berichtet; aber dies ist eben unwahrscheinlich und giebt dem starken Verdachte Raum, daß gerade die ephesin. Gesandten, als aus dem interpolirten Epheserbriefe bekannt, benutzt werden um eine fingirte Situation probabel zu machen. Wie übrigens hier gesagt werden kann, daß Burrhos von den Ephesern und Smyrnäern gesendet worden sei, ist ebenfalls nicht zu begreifen. — Im Smyrnäerbriefe erscheinen zunächst Cap. 10 die uns nun bekannten Philon und Rheon Agathopus; Cap. 11 folgt abermals die Aufforderung zur Wahl eines Gesandten nach Syrien mit dem Zwecke συγχαρῆναι αὐτοῖς, ὅτι εἰρηνεύουσιν; dann wird der Entschluß des Ignatios angekündigt, einen Smyrnäer mit einem Briefe nach Antiocheia zu schicken. Dies setzt natürlich die Situation von Polyk. 7. voraus, weicht aber darin ab, daß Ign. dem smyrnäischen Boten selbst einen Brief mitgeben zu wollen erklärt (denn wie anders soll man die Worte ἐφάνη μοι οὖν ἄξιον πρᾶγμα πέμψαι τινὰ τῶν ὑμετέρων μετ᾽ ἐπιστολῆς, ohne in Künsteleien zu verfallen, auslegen? Diese kleine Abweichung ist aber nur eine Unwahrscheinlichkeit mehr. Cap. 12 kommen Grüße von der Gemeinde zu Troas, wiederum die Notiz, daß der Brief von Troas aus durch Burrhos geschrieben sei, der denn wieder ein Gesandter der Smyrnäer und

[98]) Nach andern Handschriften sind Rheos und Agathopus zwei Personen, und statt des Namens Rheon steht bei B Gajus.

Epheser heisst. Cap. 13 endlich werden Grüße bestellt von Philon, an das Haus der Tavia oder Gavia, an Alke, Daphnos, Euteknos. Von Letzteren ist nur Alke aus Polyk. 8 bekannt. Fast alle diese Namen sind aber schon früher von den Kritikern mannichfachen Bedenken unterworfen worden, die wir hier nicht aufs neue aufzählen wollen.

Unser Gesammturtheil ist sonach, daß die historische Situation der syrischen Briefe in den interpolirten Theilen durch eine vollständige Ueberarbeitung unkenntlich geworden ist; daß diese neue künstlich hergestellte Situation aber nun die Folie hergeben muß für die 4 untergeschobenen Briefe. Beiläufig sei bemerkt, daß ganz dieselbe Beobachtung an den Briefen des zweiten Ueberarbeiters sich machen lässt: die Briefe an die Tarser, Antiochener und an Heron setzen, mit dem einzigen Unterschiede, daß sie als Ort ihrer Abfassung Philippi betrachten, ganz die Situation der 7 Briefe voraus.

Das Gefundene wird übrigens noch durch eine Reihe von Einzelheiten unterstützt, von denen wir hier nur einige der wichtigeren hervorheben wollen. Hierher gehört die Bezugnahme auf den Märtyrertod des Ignatius Magn. 1: καταξιωθεὶς γὰρ ὀνόματος θεοπρεπεστάτου, ἐν οἷς περιφέρω δεσμοῖς ᾄδω κ. τ. λ. Dieses ὄνομα θεοπρεπέστατον kann sich nur auf den Märtyrertitel beziehn. Vergleicht man aber Röm. 9 (Trall. 4), wo Ign. den ihm durch die Gemeinden beigelegten Märtyrertitel ablehnt, weil derselbe ihn stolz mache und er noch nicht wisse, ob er des Martyriums auch werde würdig sein: so nimmt derselbe Ign. hier den dort abgelehnten Titel nicht nur ganz ruhig an, sondern, was noch ärger ist, er legt ihn sich selbst bei. Da scheint man nun doch wol billig Bedenken tragen zu müssen den Ign. selbst einer so argen Inconsequenz zu zeihen; sehr nahe aber liegt die Erklärung durch einen Anachronismus des im Namen des Ign. redenden Ueberarbeiters. Ein ähnlicher Anachronismus trat ja auch ganz deutlich Philad. 7 heraus, wo von der Zeit geredet wird wo Ignatius noch μεταξὺ ὢν mit lauter Stimme zum Gehorsam gegen Bischof, Presbytern und Diakonen ermahnt habe, weil er unterrichtet vom heiligen Geiste die kommenden Spaltungen vorhergesehn habe. Deutlicher kann der spätere Verfasser sich nicht verrathen: im vollen Bewusstsein davon, daß zu des Ignatius Lebzeiten diese μερισμοὶ noch nicht statfanden, lässt er ihn das Künftige im Geiste voraussehn. Freilich kann man der Evidenz auch dieses Beweisgrundes entfliehen, wenn man sich hinter das Bollwerk eines Wunders zurückzieht. Auf diese Art nöthigt man aber die wissenschaftliche Forschung überhaupt von vornherein die Waffen zu strecken; und es

bleibt nur übrig, mit heiliger Rührung die Größe eines Wunders anzustaunen, welches dem frommen Gottesmanne ein so bis in die einzelnen Züge ausgeführtes Bild der kommenden Spaltungen im Geiste enthüllte. — Einen Anachronismus verrathen endlich auch die Anspielungen auf den Beinamen Θεοφόρος. Eph. 9: ἐστὲ οὖν σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ· und Smyrn. 5: τί γάρ ὠφελεῖ, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ τις, τὸν δὲ κύριόν μου βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον; ὁ δὲ τοῦτο μὴ λέγων τελείως αὐτὸν ἀπήρνηται ὢν νεκροφόρος. Sie setzen offenbar die allgemeine Verbreitung des Beinamens Θεοφόρος für Ignatius schon voraus; dies ist aber selbst in dem Falle auffällig, daß Ign. diesen Beinamen sich selbst schon beigelegt haben sollte. Vielleicht konnte er sich selbst Θεοφόρος nennen; aber die wiederholten Anspielungen auf diesen Namen sind sicher nur bei einem Verfasser erklärlich, der denselben schon als einen herkömmlichen vorfand. Uebrigens war in der syrischen Kirche der Beiname Θεοφόρος auch für andre Kirchenväter z. B. für Athanasius (vgl. die von Cureton herausgegebenen Festbriefe des Athanasius ep. 6) gebräuchlich. Eben dieser Umstand macht es aber höchst wahrscheinlich, daß auch in der syrischen Recension der ignatianischen Briefe der Zusatz ὁ καὶ Θεοφόρος ein späteres Einschiebsel sei; wie denn schon die Einführung des Θεοφόρος durch ὁ καὶ kaum eine andre Ansicht der Sache zuläßt. Der Ueberarbeiter fand dann diesen Beinamen für Ign. schon vor (wahrscheinlich kam derselbe auf Veranlassung seines Märtyrertodes auf) und benutzte denselben auch zu allerhand Anspielungen im Texte seiner Briefe selbst. — Eine andre Spur von dem unhistorischen Ursprunge der 7 Briefe bietet Eph. 20. Hier lesen wir folgende Worte: ἐάν με καταξιώσῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν καὶ θέλημα ᾖ, ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλιδίῳ, ὃ μέλλω γράφειν ὑμῖν, προσδηλώσω ὑμῖν ἧς ἠρξάμην οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει, μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ. Hier giebt der Verfasser selbst zu verstehn, daß die ganze historische Situation von den Begrüßungs-Scenen und den Anordnungen, welche Ign. trifft um von allen Seiten nach Antiochien Briefe und Gesandtschaften zu schicken, nichts andres als die Folie für seine dogmatischen Abhandlungen ist. Nicht Briefe auf bestimmte historische Veranlassung hin, — dies ist nur die Einkleidung —, sondern βιβλίδια werden geschrieben; am Schlusse des ersten nach Ephesos gerichteten βιβλίδιον steht der Verfasser schon im Begriffe ein zweites

nachfolgen zu lassen, und kündigt als Inhalt desselben die Fortsetzung seiner christologischen Untersuchungen an. Also wären eben diese der eigentliche Zweck seiner dem Ign. in den Mund gelegten Abhandlungen. Eph. 20 kann also recht eigentlich als das Programm des Ueberarbeiters betrachtet werden; und wenn nun unmittelbar nach den von uns citirten Worten die Einheit des Glaubens an Jesus Christus, den κατὰ σάρκα aus Davids Geschlechte Stammenden, den υἱὸς ἀνθρώπου und den υἱὸς θεοῦ, und als Frucht dieser Glaubenseinheit der Gehorsam gegen Bischof und Presbyterium und die Einheit der Eucharistie empfohlen wird: so kündigt der Ueberarbeiter deutlich genug als Das worauf es ihm eigentlich ankommt eben Dieses an, was wir im Obigen als ihm eigenthümliche dogmatische Anschauungsweise kennen gelernt haben: die Vertheidigung der wahren Menschheit Jesu gegen gnostischen Doketismus, und die Befestigung der Macht des Episkopats zum Schutze der Kircheneinheit gegen die hereinbrechenden Häresien. Haben wir aber Dieses als Tendenz des Interpolators erkannt, so wird es weiter unsere Aufgabe sein, eben diese Tendenz auch im Einzelnen an der Art und Weise wie er interpolirte nachzuweisen.

Aber auch der Eindruck, den die Persönlichkeit des Ignatius selbst nach den 7 Briefen macht, ist ein ganz verschiedener von den 3 Briefen. Gemeinschaftlich allerdings bleibt beiden die glühende Sehnsucht nach dem Märtyrertode. Allein gerade diese kann keiner begründeten historischen Ausstellung unterfallen: denn sobald schon ums Jahr 108 die Christenverfolgungen an der Tagesordnung waren, und die Todesstrafe häufig an ihnen vollzogen wurde (Beweis: der vielbesprochene Brief des Plinius an Trajan), so ist an der historischen Möglichkeit eines so leidenschaftlichen Verlangens nach dem Märtyrertode um so weniger zu zweifeln, da aus nicht viel späterer Zeit unter ähnlichen Verhältnissen Aehnliches uns begegnet [99]). Ob diese Todessehnsucht

[99]) Vgl. **Pearson**, Vindiciae Ign. II, 9. Andres bei Hilgenfeld, a. a. O. S. 229 f. Wenn Letzterer noch besonders hervorhebt, daß der Tod des Ignatius ein ἀντίψυχον für die Gemeinden sein soll, so ist dies im Allgemeinen richtig; nur muß erinnert werden, daß an keiner Stelle ἀντίψυχον auf den bevorstehenden Märtyrertod eingeschränkt oder nur speciell bezogen ist. Eph. 21 heisst es ἀντίψυχον ὑμῶν ἐγώ. Smyrn. 10 ἀντίψυχον ὑμῶν τὸ πνεῦμά μου καὶ τὰ δεσμά μου. Ebenso Polykarp 2 κατὰ πάντα σου ἀντίψυχον ἐγὼ καὶ τὰ δεσμά μου. 6. ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ. Eph. 8 περίψημα [ἐγὼ] ὑμῶν καὶ ἁγνίζομαι [ὑπὲρ] ὑμῶν. An allen diesen Stellen ist die Bereitwilligkeit ausgesprochen, aus Liebe zu den Gemeinden das Leben zu lassen, Fesseln

aber, zumal in der Heftigkeit mit welcher sie im ignatianischen Römerbriefe hervorbricht, eine rein sittliche und berechtigte oder eine überspannte und excentrische gewesen sei, ob namentlich dem äussern Factum des Märtyrertodes ein Werth beigelegt sei, der ihm nach ächt evangelischen Grundsätzen nicht beigelegt werden dürfe, dies sind Fragen mit denen die historische Kritik nichts zu schaffen hat, und deren Beantwortung nur Den beunruhigen kann, der mit dem Vorurtheil an das Urchristenthum herantritt, in ihm nichts als Idealität und ursprüngliche Vortrefflichkeit zu finden.

Dagegen tritt ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Recensionen schon darin hervor, daß der syrische Ignatius besonderes Gewicht auf die Sanftmuth und Milde legt, in welchen Tugenden die Christen vor Allen dem Herrn nachzufolgen haben Eph. 10. Durch sie wird das Reich des Teufels zerstört Röm. 9 (oder Trall. 4); sie sollen das Hauptmerkmal sein, wodurch die Christen sich von den Nichtchristen unterscheiden Eph. 10; sie sind endlich das beste Mittel, wodurch irrende Gemeindeglieder auf den rechten Weg zurückgeführt und die Eintracht in der Gemeinde erhalten werden kann Polyk. 1. 2. Dagegen beweist der Ignatius der 7 Briefe insbesondere den Häretikern gegenüber eine Heftigkeit und Gereiztheit, welche mit jener Milde die durch die 3 syrischen Briefe weht durchaus nicht zusammenstimmt; vgl. unsre obige Erörterung über die Häresien.

Hierzu kommt, daß in den sieben Briefen die demüthige Gesinnung des Ignatius zur widerlichsten Selbsterniedrigung gesteigert ist. Allerdings lehnt auch der syrische Ignatius ein den Aposteln gleichkommendes Ansehn von sich ab (Röm. 4); und während er einerseits kein Hehl aus seinen höheren Einsichten macht, so bemerkt er andrerseits ausdrücklich, daß dies ihn noch nicht zum Jünger Christi mache. Er erwartet seine Vollendung als Jünger erst vom wirklichen Märtyrertode und fürchtet, daß die schmeichelnden Benennungen, welche ihm von allen Seiten gegeben werden, ihn hochmüthig und eben darum des Martyriums unwürdig machen könnten. Gerade die Heftigkeit seiner Sehnsucht, obwol

und Tod zu ertragen; und speciell werden seine Fesseln als solche betrachtet die er auch aus Liebe zu den Gemeinden und zu deren Bestem trägt. Der Gedanke aber, daß die um Christi willen Leidenden zugleich dies um der Gemeinden willen thun und durch ihren Tod einen segensreichen Einfluß auf sie üben, ist so naheliegend, daß er schon in der ersten Zeit der Martyrien sich aufdrängen musste. Das Wichtigste war hierbei doch das erhebende Beispiel christlicher Standhaftigkeit und Glaubenstreue; und dies findet sich schon bei Clemens von Rom hervorgehoben ad Cor. 5 und 6.

sie Vielen verborgen sei, stürze ihn in Gefahr, da nur durch die πρᾳότης das Reich des Teufels vernichtet werde (Röm. 9 oder Trall. 4 u. 5). Die Vorwürfe die Hilgenfeld[100]) gegen den in diesen Worten sich aussprechenden sittlichen Charakter erhebt, sind ungerecht. Offenbar kämpft ja Ignatius mit allen Kräften gegen die Gefahr des Hochmuthes und der Selbstüberhebung an, und daß er so unermüdlich kämpft, ist ein Zeichen seines sittlichen Ernstes. Daß aber gerade diese Gefahr für Personen, in denen sonst kein andres, sinnliches Feuer lodert (Röm. 7), eine besonders drohende ist, scheint uns eine psychologische Thatsache zu sein. Ignatius fühlt richtig, daß sein Eifer nach dem Märtyrertode noch nicht der rechte ist: denn obwol er für keinen andern Gegenstand als für Christum von Liebe entbrannt ist, so ist doch diese Liebe welche für den Herrn zu sterben verlangt nur dann von sittlichem Werthe, wenn sie mit Demuth des Herzens verbunden ist; und diese Demuth ist es welcher er nachjagt. — Dagegen findet sich nun in den interpolirten Briefen statt solcher ächt christlichen Demuth eine psychologisch undenkbare Selbsterniedrigung. Hat Ignatius Trall. 4. den Schmeicheleien der Gemeinden gegenüber beschriben geäussert, er wisse ja noch gar nicht, ob er des Martyriums werde für würdig befunden werden: so steigert sich hier die Selbstdemüthigung so weit, daß er sich für den letzten der syrischen Christen und für unwürdig erklärt, ein Mitglied der syrischen Gemeinde genannt zu werden. Eph. 21: τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Συρίᾳ· ὅθεν δεδεμένος εἰς Ῥώμην ἀπάγομαι, ἔσχατος ὢν τῶν ἐκεῖ πιστῶν. Magn. 14: τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ὅθεν οὐκ ἄξιός εἰμι καλεῖσθαι. Trall. 13: … ὅθεν οὐκ ἄξιός εἰμι λέγεσθαι ὢν ἔσχατος ἐκείνων. Smyrn. 11: οὐκ ὢν ἄξιος ἐκεῖθεν εἶναι ἔσχατος αὐτῶν ὤν, und Röm. 9 lesen wir gar: ἐγὼ δὲ αἰσχύνομαι ἐξ αὐτῶν λέγεσθαι· οὐδὲ γὰρ ἄξιός εἰμι ὢν ἔσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρωμα. Ja was hier von den Christen in Syrien gilt, wird ohne Bedenken noch weiter ausgedehnt: den Magnesiern gegenüber nennt er sich Cap. 11 μικρότερος ὑμῶν, und behauptet Cap. 12, daß er ihrer in allen Stücken bedürfe: denn wenn er auch gefesselt sei, so sei er doch keinem Einzigen von ihnen, die sie doch keine Fesseln um Christi willen trügen, vergleichbar (εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι, πρὸς ἕνα τῶν λελυμένων ὑμῶν οὐκ εἰμι). Daher bedarf er freilich des Gebets der Gemeinden sehr um vollendet zu werden Philad. 5, vgl. Trall. 12, Smyrn. 11, und muß die Epheser als seine Lehrer anerkennen, da er im Glauben, in der Standhaftigkeit von ihnen nicht nur übertroffen wird, sondern auch übertroffen werden muß Cap. 3: προςλαλῶ ὑμῖν ὡς

100) a. a. O. 221.

συνδιδασκαλίταις μου· ἐμὲ γὰρ ἔδει ὑφ' ὑμῶν ὑπαλειφθῆναι πίστει, νουθεσίᾳ, ὑπομονῇ, μακροθυμίᾳ. Daher ist's denn kein Wunder, wenn er nicht nur durch das Gebet der Epheser die Auferstehung zu erlangen wünscht, sondern es als das ersehnte Ziel seines Strebens hinstellt, in dem Loose der ephesinischen Christen erfunden zu werden; denn diese werden ja selbst über die Apostel erhoben durch die Bemerkung, daß die Apostel sich ihrer Zustimmung in allen Stücken zu erfreuen gehabt hätten Cap. 11. Nun wird dann Cap. 12 die Parallele weiter ausgesponnen: er ist verurtheilt, die Epheser haben Gnade gefunden; er ist noch in Gefahr, sie sind befestigt in ihrem Glauben. Sie sind der Durchgang der Märtyrer, die Vertrauten (συμμύσται) des Paulus, der in jedem Briefe ihrer gedenkt. Eine so weit getriebene, durch und durch unnatürliche und widerliche Selbsterniedrigung durch das Beispiel des Paulus zu rechtfertigen, ist ein nicht nur sehr vergebliches, sondern zugleich ein sehr bedenkliches Unternehmen. Daß die Stelle 1 Kor. 4, 10 ff. ironisch ist, sollte doch auf den ersten Blick in die Augen fallen, und es scheint kaum nöthig, nach der Erörterung von Hilgenfeld noch eine Silbe hierüber zu verlieren. — Aber das ist bemerkenswerth, daß alle diese Züge von Selbsterniedrigung nur in den interpolirten Briefen vorkommen. Denn die Spuren von Demuth, welche oben von uns gesammelt wurden, sind selbstverständlich ganz andrer Art; und die einzige Stelle die Hilgenfeld noch aus der syrischen Recension mitanführt Eph. 8, ist von ihm mißverstanden worden. Denn die Worte περίψημα [ἐγὼ] ὑμῶν καὶ ἁγνίζομαι ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας haben nicht den Sinn, daß Ignatius im Vergleiche mit den Ephesiern ein Auswurf sei und der Reinigung von ihnen bedürfe, sondern den, daß er sein Leben zu ihrem Besten einem Auswurfe gleich achte d. h. daß er es als Opfer für sie darbringe, daß er für sie sich dem Tode weihe.

Das Resultat hiervon springt in die Augen: gerade der Charakterzug der den Gegnern der Aechtheit der ignatianischen Briefe unter allen der anstößigste war, ist nur dem Ignatius der 7 Briefe, nicht dem der 3 Briefe eigen; und so liegt auch von dieser Seite kein Grund weiter vor, gegen das in den 3 Briefen entworfene Bild seiner Persönlichkeit historische oder psychologische Bedenken zu erheben.

Alles was wir im Bisherigen über die persönliche Lage und den Charakter des Ignatius erörtert haben, führt uns zu demselben Ergebnisse wie unsere früheren Erörterungen hin; es bestätigt die Authentie der syrischen Recension, während die griechische als Ueberarbeitung sich kenntlich macht. Wir haben den christologischen Standpunct beider Re-

censionen verglichen, und erkannt, daß die Lehre des syrischen Ignatius die unentwickeltere und frühere war; wir haben die dogmatischen Gegensätze erörtert, und gefunden, daß die syrische Recension vor, die griechische nach dem Auftreten der häretischen Gnosis entstanden ist; wir haben über die Lehre vom Episkopate Untersuchungen angestellt, und sind zu der Ueberzeugung gelangt, daß der syrische Ignatius nur in der Anerkennung der monarchischen Verfassungsform über frühere Anschauungen hinausgeht, während der griechische Ignatius der recht eigentliche Begründer der späteren Hierarchie ist. In Einklang mit den gewonnenen Resultaten fanden wir das Verhältniß beider Verfasser zum Paulinismus, zu den angelologischen und dämonologischen Zeitvorstellungen, zum neutestamentlichen Kanon. Stimmt nun das Resultat der Untersuchungen über die persönlichen Verhältnisse und den persönlichen Charakter des Ignatius ebenfalls mit den obigen Resultaten zusammen: so ist die ignatianische Frage nach ihrer dogmatisch-historischen Seite wol hinreichend beleuchtet, und wir können mit soviel Zuversicht als überhaupt bei dergleichen Untersuchungen möglich ist, den Schluß ziehen: die 3 Briefe der syrischen Recension sind die Grundschrift, die 7 Briefe der griechischen die Ueberarbeitung.

II. Erörterung der Form der syrischen Textrecension.

Es bleibt uns nach Erörterung des historisch dogmatischen Inhaltes der syrischen Recension noch die andre Aufgabe übrig, den Nachweis zu liefern, daß sie in allen drei Briefen ein einheitliches zusammenhängendes Ganze bildet, die in ihr fehlenden Stücke aber nicht nur keine integrirenden Bestandtheile der drei Briefe, sondern spätere in bestimmter Absicht gemachte Einschiebsel sind. Gerade Dieses aber ist es was die Gegner der Aechtheit der syrischen Briefe am entschiedensten verneinen. Das Hauptargument gegen die Ursprünglichkeit der syrischen Recension ist von Baur wie von Uhlhorn und Hilgenfeld — Denzinger kommt für uns nicht in Betracht — aus ihrer angeblichen Abgerissenheit und Zusammenhangslosigkeit entlehnt worden. Wir können uns einer nochmaligen Erörterung dieser Frage nicht wohl entziehn; aber Das müssen wir von vornherein aussprechen, daß sie uns nicht die entscheidende Wichtigkeit haben kann, welche ihr die genannten Gelehrten beilegen. Die Frage nach der Aechtheit der syrischen Recension ist für uns durch die Erörterung ihres historisch-dogmatischen Inhalts bereits entschieden; fände sich also, daß ihr Text ein abgerissener und

zusammenhangloser wäre, so würde zunächst zu untersuchen sein, inwiefern sich diese Erscheinung mit dem vorher gefundenen Resultate vertrage. Wir meinen aber, daß gerade in der durch die Briefe vorausgesetzten Situation ein ungleichmäßiger, bald abgerissener und sententiöser, bald Gedanken auf Gedanken hastig häufender, anakoluthischer Stil erklärlicher und natürlicher ist als der Stil ruhiger und gleichmäßiger dialektischer Erörterung. Bemerkenswerth ist nun der Umstand, daß gerade in dem Briefe, welcher in der syrischen Recension am wenigsten von dem hergebrachten Texte abweicht, dem Briefe an Polykarp, eine Verschiedenheit des Stils von den übrigen Briefen schon längst beobachtet worden ist. Da diese Verschiedenheit von Niemandem in Abrede gestellt worden ist, so haben wir nicht nöthig sie nochmals ausführlich zu erörtern, und verweisen der Kürze halber auf Curetons Introduction zum C. I. p. L ff., wo sämmtliche Urtheile Früherer über diesen Punkt zusammengestellt sind. Was diesen Brief charakterisirt, ist das Abgerissene, Sententiöse seiner Schreibweise, was sich namentlich in dem überaus sparsamen Gebrauch der verbindenden Partikeln, γάρ, δέ, οὖν κ. τ. λ. zeigt. Auch im Römerbriefe findet dieselbe Erscheinung statt: der Gebrauch der Partikeln ist auch hier überaus eingeschränkt; und wenn an andern Stellen die Sätze nicht ganz so abgerissen dastehn wie im Briefe an Polykarp, so liegt der Grund hiervon einfach in dem verschiedenen Gegenstande den dieser Brief behandelt. Doch besteht auch hier das Meiste in einfach aneinandergereihten oder antithetischen Sätzen, und nur selten erhebt sich die Rede zu einer Art von Periodisirung, die aber doch nichts weniger als stilistisch vollendet und von streng logischem Gedankenfortschritte sehr weit entfernt ist. Der Epheserbrief endlich hat, vornehmlich von Anfang herein, größere Perioden; aber gerade hier ist wieder ein hastiges Gedanken- auf Gedanken Häufen, ein Erdrücktwerden der Form durch die Masse des Stoffes bemerkbar, die den Schreiber zu keinem Ruhepunkte, zu keiner dialektischen Gedankenentwickelung kommen läßt.

Trifft diese Beobachtung zunächst diejenigen Theile die beiden Recensionen gemeinsam sind, und weichen dieselben schon im griechischen Texte sehr beträchtlich von der weit ruhigeren übersichtlicheren und stilistisch abgerundeteren Exposition der übrigen Stücke ab: so muß ein besonderes Gewicht darauf gelegt werden, daß dieselbe Abgerissenheit beim syrischen Uebersetzer noch weit unverkennbarer zu Tage kommt. Da wo der griechische Text längere Erörterungen hat, die nach sonstiger griechischer Weise durch häufigeren Gebrauch von Partikeln ineinandergefügt sind, treffen wir im syrischen Texte öfters kurze, abgerissene Sätze ohne

alle Verbindung durch Partikeln. So namentlich im Römerbriefe vom 7ten Cap. an, im Epheserbriefe von Cap. 15 an. Die Sätze haben auch hier einen gedrungenen sententiösen Charakter: wo schon im griechischen Texte die Partikeln fehlen, fehlen sie auch hier; oft aber fehlen sie auch da, wo im Griechischen eine logische Anknüpfung durch Partikeln nicht vermisst wird. Mit welchem Rechte will man nun aus diesem Umstande erweisen, daß der syrische Text Excerpt sein müsse? Baur z. B. erkennt ja selbst die Abgerissenheit der Schreibart auch in gemeinschaftlichen Abschnitten (a. a. O. S. 4) an, warum soll denn nun ebendieselbe Abgerissenheit an andern Stellen ein Kennzeichen eines Epitomators sein? Gerade der syrische Text stellt einen zwar ungleichmäßigen, aber in dieser Ungleichmäßigkeit immer originellen Stil her; und die ihm eigenthümliche Anordnung der Sätze stimmt in ihrer Abgerissenheit mit dem Satzbau der den beiden Recensionen gemeinsamen Partieen ganz unleugbar überein. Zudem fragen wir: für wen eignet sich ein solcher kurzer ungleichmäßiger oft dunkler Stil besser als für den feurigen, von mannichfaltigen Empfindungen bewegten Ignatius, zumal in einer solchen Lage wie er sie selbst Röm. 5 beschreibt? Dagegen der ruhige Expositionsstil, die gerundetere Periodisirung und der mit größerer Folgerichtigkeit fortschreitende Gedankengang der 7 Briefe ist recht erklärlich bei einem Manne, der über christologische und andre Gegenstände ganze βιβλίδια schrieb, und noch Zeit und Muße hatte weitere Abhandlungen anzukündigen. Daß aber der gefesselte Ignatius so nicht geschrieben haben könne, liegt doch klar genug auf der Hand; und gerade die Betrachtung der stilistischen Beschaffenheit dieser Briefe drängt zu der Bemerkung hin, daß, möge nun das Urtheil über die syrische Recension ausfallen wie es wolle, von dem ignatianischen Ursprunge der 7 Briefe keine Rede sein kann.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß wir uns gar nicht wundern dürfen, wenn wir bei der Erörterung des Einzelnen auf Stellen stoßen, die im syrischen Texte abgerissener dastehn als im griechischen; vielmehr müssen wir erwarten, daß der letztere ein weit abgerundeteres, auch im Einzelnen zusammenhängenderes Ganze darzubieten scheint. Wir werden uns also fernzuhalten haben von der Einseitigkeit Bunsens, der im syrischen Texte überall die schönste Ordnung, im griechischen überall Zusammenhanglosigkeit und Verwirrung sieht. Auch Dieses können wir noch zugeben, unbeschadet unseres Gesammturtheiles, daß einzelne Stellen vom syrischen Uebersetzer verderbt oder verstümmelt worden sind. Hierher gehört z. B. Röm. 5 die Weglassung des ἐγὼ γινώσκω nach

τί μοι συμφέρει, wodurch der Satz offenbar verdorben wird; vielleicht auch Röm. 1 die Weglassung des Satzes ὡς καὶ πλέον ἠτούμην λαβεῖν; und ebenso könnte eine solche Verderbniß auch bei einigen andern Stellen, in denen man die Hand eines Epitomators zu entdecken glaubt, zugestanden werden, ohne daß dadurch der allgemeine Sachverhalt irgendwie verändert würde. Doch werden wir sehen, daß gerade an der angefochtensten Stelle von allen, Eph. 19, dieser Ausweg gar nicht einmal nöthig ist [101].

Gehen wir zum Einzelnen. Der Brief an Polykarp kommt nur zum Schlusse hin in Betracht. Statt der beiden Cap. 7 und 8 finden sich bei Syr. nur die zwei Sätze: ὁ χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ θεῷ σχολάζει [102]. Ἀσπάζομαι τὸν μέλλοντα καταξιοῦσθαι τοῦ εἰς Ἀντιοχείαν πορεύεσθαι ἀντ' ἐμοῦ, καθὼς ἐνετειλάμην σοι. ἡ χάρις. Der Brief ist Cap. 6 mit ὀναίμην ὑμῶν διὰ παντὸς bereits geschlossen; es kommen nur noch zwei kurze Sätze nachträglich hinzu. Der erstere ist eine ganz allgemein gehaltene Sentenz: „der Christ hat kein eignes Verfügungsrecht über sich und sein Leben; er muß vielmehr allezeit zum Dienste Gottes bereit sein". Gerade in ihrer Isolirung ist diese Sentenz wirksam: es ist in ihr der Grundgedanke des Ignatius ausgesprochen; wie sich in diesen Worten sein ganzer Märtyrereifer motivirt, so sieht man auch andrerseits leicht ein, warum er gerade sie in dieser Allgemeinheit hinstellt. Sie sollen eine Mahnung für Polykarp und die Smyrnäer sein, auch ihrerseits sich allezeit bereit zu halten für Gott, da das Leben eines Christen eben in Gottes Dienste und zu Gottes Verfügung stehe. Ein Zusammenhang dieser Worte mit dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden darf gar nicht erwartet werden. Der zweite Satz bestellt einfach einen Gruß an den an des Ignatius Statt nach Antiochien abgehenden Mann; natürlich ist auch im syrischen Texte

---

[101]) Eine Untersuchung über den Sprachgebrauch im Einzelnen lassen wir absichtlich als nicht zum Ziele führend bei Seite. Daß eigenthümliche Ausdrücke des kürzeren Textes auch im weiteren sich finden, ist selbstverständlich, wenn der Ueberarbeiter für Ign. gelten wollte. Wichtiger wäre schon Dieses, daß Ausdrücke wie ἀναπαύειν, das substantivisch gebrauchte τὸ ζῆν u. a. sich unzählige Male beim Ueberarbeiter, nie im syr. Texte finden; ebenso scheinen superlativische Wendungen wie θεοπρεπέστατε, θεομακαριστότατον den Interpolator zu verrathen. Doch reicht alles dies nicht aus.

[102]) Das syrische „Deo paratus est ut subiiciat se" ist nichts anderes als paraphrastische Uebersetzung des θεῷ σχολάζει. Cureton schlägt ohne Noth vor: ἀλλὰ ἕτοιμός ἐστιν εἰς ὑπακοὴν θεοῦ.

unter dem Abzusendenden kein Nachfolger im Episkopate zu verstehn[103]). Das καϑὼς ἐνετειλάμην σοι bezieht sich einfach auf die frühere Anwesenheit des Ignatius in Smyrna; man sieht durchaus nicht ein, warum diese sich von selbst darbietende Annahme unzulässig sein soll, wie Baur (l. c. S. 7) annimmt. War aber dies der Fall, so wird andrerseits klar, warum Ignatius den schon mündlich gegebenen Auftrag nicht auch noch schriftlich wiederholt. Es hätte ja darin ein Mißtrauen gegen Polykarp sich kundgegeben. Endlich folgt die kurze Grußformel ἡ χάρις, welche den Brief schliesst.

Gehn wir zum griechischen Texte, so finden wir den Stoff der zwei Sätze zu zwei Capiteln verarbeitet. Wir haben schon oben gesehn, wie unwahrscheinlich das ganze hier vorausgesetzte Brief- und Botensystem sei. Fragen wir nach dem Interesse, welches der Verfasser an dieser so ausgedehnten Darstellung hatte, so ist wol nicht blos auf sein Bedürfniß, eine möglichst detaillirte historische Situation herzustellen, hinzuweisen. Der eigentliche Schlüssel liegt in seinem Streben nach Verherrlichung des Episkopates, wie dies die Worte γράψεις ταῖς ἔμπροσϑεν ἐκκλησίαις ὡς ϑεοῦ γνώμην κεκτημένος, und weiter unten das ἵνα δοξασϑῇς[104]) ὡς ἄξιος ὤν nicht undeutlich verrathen. Die bischöfliche Autorität des Polykarp soll durch die Correspondenz mit den auswärtigen Gemeinden befestigt werden. Daher denn auch schließlich die Mahnung für die Gemeinde, zu verharren ἐν ἑνότητι ϑεοῦ καὶ ἐπισκόπου[105]); und Dasselbe wird bestätigt durch die Worte εἰδὼς σὺν ὑμῶν τὸ σύντονον τῆς ἀληϑείας, wo σύντονον der codd. Med. Aug. Leicestr. gegen σύντομον (L. A; Arm. codd. Nydpr. Florent.) zu lesen ist. Die kirchliche Orthodoxie der Smyrn. wird demnach als Grund angegeben, warum Ign. nicht Mehr zu schreiben nöthig hat. Also Bezugnahme

---

103) Denzinger meint a. a. O. S. 47 ff., der Syrer habe dieses ἀντ' ἐμοῦ aus Stellen wie ad Heron. 7. 8. ad Antioch. 8. 12. 14 genommen, und habe den Brief an Polykarp wegen des Ausdrucks χειροτονῆσαι von einer Bischofsweihe für Antiochien verstanden, auf welchen Gedanken er durch die unächten Briefe an Heron und an die Antiochener gar leicht gebracht wurde. Wir haben darauf nur zu erwidern, daß dann der angebliche Epitomator den griech. Text wie im Traume gelesen haben müsste.

104) So nämlich ist statt des unsinnigen δοξασϑῆτε mit Lat. A zu lesen. Arm. und ein MS. B. corrigiren dagegen ὡς ἄξιος ὤν in ὡς ἄξιοι ὄντες, was eben nichts als erleichternde Correctur ist.

105) So ist mit Arm. codd. Aug. Leicestr. gegen ἐπισκοπῇ Med. Lat. A. Nydpr. zu lesen.

auf die Häresien, denen gegenüber auf die kirchliche und dogmatische Einheit großes Gewicht gelegt wird.

Was nun den Gedankengang im griechischen Texte anlangt, so ist er allerdings nicht so planlos, wie Bunsen behauptet. Die Gewißheit, daß die antiochener Kirche Frieden hat, durch das Gebet der Smyrnäer, macht auch ihn freudiger in der Sorgenfreiheit Gottes, wenn er anders durch sein Leiden Gottes theilhaft werde, damit er durch ihr Gebet als Jünger erfunden werden möge. Nun folgt der bestimmte Auftrag, ein συμβούλιον θεοπρεπέστατον zu veranstalten, und in diesem einen besonders geliebten und unverdrossenen Mann zu erwählen. Dieser solle nach Syrien reisen und dort die unverdrossene Liebe der Smyrnäer verherrlichen; Endzweck aber solle die Verherrlichung Christi sein. Hieran schliesst sich unmittelbar der Satz: der Christ hat kein Verfügungsrecht über sich selbst, sondern steht zum Dienste Gottes bereit. Nun fährt er fort: „dieses Werk ist Gottes Werk und das Eurige, wenn ihr es für Gott ausführt. Denn ich vertraue der Gnade, daß ihr bereit seid zu einer Gott-geziemenden Wohlthätigkeit; da ich also eure Uebereinstimmung in der Wahrheit kenne, habe ich euch durch wenige Zeilen ermahnt". Cap. 8 folgt nun die ausführliche Aufforderung an Polykarp, den vorderen Gemeinden zu schreiben, damit auch diese Dasselbe thun und Briefe oder Boten senden mögen. Dann folgen die Grüße, und unter diesen auch der Gruß an Den der gewürdigt werden wird nach Syrien zu gehen; zuletzt ein umständlicher Segenswunsch. Allein bei genauer Betrachtung ergiebt sich, daß gerade die Worte auf deren Verbindung das Hauptgewicht fällt, χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ θεῷ σχολάζει, hier nur sehr lose mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden in Zusammenhang gebracht sind. Selbst Baur, der doch dem griechischen Texte den bessern Zusammenhang vor dem syrischen vindiciren will und zu dem Ende den Gedankengang bei ersterem kurz darstellt [106]), scheint Anstoß an dem betreffenden Satze genommen zu haben; er lässt ihn aus. Und allerdings mit gutem Grunde: denn der Zusammenhang wird ohne ihn sofort klarer: die Worte τοῦτο τὸ ἔργον gehn auf die Sendung des θεόδρομος zurück und schliessen sich ohne weiteres an die ἄοκνος ἀγάπη des vorletzten Satzes an. Nun steht aber der Satz χριστιανὸς — σχολάζει ganz abgerissen und parenthetisch da. Soll nicht aller Zusammenhang unterbrochen werden, so müssen die Worte auf die Smyrnäer bezogen werden; das zum Dienste Gottes Bereit-sein muß auf Sendung des θεόδρομος gehn; Dasselbe gilt also

[106]) a. a. O. S. 7 ff.

auch von den ersteren Worten „der Christ hat kein Verfügungsrecht über sich selbst". Was diese aber mit der ἄοκνος ἀγάπη zu schaffen haben, wie Baur meint, sieht man nicht ein; der Nachdruck scheint überhaupt gar nicht auf dem ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει, sondern auf dem Θεῷ σχολάζει zu liegen, und der Hauptgedanke soll die unermüdliche Thätigkeit zur Ehre Gottes sein. Dann bereitet das ἄοκνος auf Θεῷ σχολάζει vor; und während Ersteres die unermüdliche Thätigkeit der zur Ehre Christi alles thuenden Liebe bezeichnet, geht Letzteres auf die Bereitwilligkeit für den Dienst Gottes alle andern Geschäfte liegen zu lassen. So gäbe Beides ziemlich denselben Sinn; aber bedenklich bleibt doch immer die Wahl des Ausdruckes, da ἄοκνος und σχολάζειν eigentlich Entgegengesetztes bedeuten. Jedenfalls bleibt ausgemacht, mag man den Zusammenhang sich zurechtlegen wie man will: nöthig für den Gedankenfortschritt ist der fragliche Satz durchaus nicht, er kann ebensogut fehlen; die nächstfolgenden Worte beziehen sich nicht auf ihn, sondern auf den vorletzten Satz zurück; und Alles was man einräumen kann ist, daß parenthetisch der allgemeine Grundsatz ausgesprochen wird, der die Handlungsweise der Smyrnäer leiten solle. Betrachtet man jedoch, daß der Ausdruck ἄοκνος oben von dem Boten gebraucht ist, so legt sich schnell eine zweite Möglichkeit nahe: vielleicht geht auch der Satz „der Christ hat kein Verfügungsrecht über sich selbst, sondern hat Muße für Gott" auf jenen Boten. An sich würde das einen ganz passenden Sinn geben: man sähe dann auch eher ein, was das ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει sollte; es hiesse „der Christ kann über seine Zeit nicht frei verfügen, eben weil er allezeit zum Dienste Gottes bereit sein soll". Aber dann hört vollends aller Zusammenhang auf mit dem unmittelbar Vorhergehenden und Nachfolgenden. Endlich ist noch eine dritte Möglichkeit übrig. Die Worte können auf Ignatius selbst gehn. Daß dieß hier im Zusammenhange nicht angeht, ist freilig richtig; aber die obigen Worte κἀγὼ εὐθυμότερος ἐγενόμην ἐν ἀμεριμνίᾳ Θεοῦ sehen doch gerade so aus wie eine Bezugnahme auf die Sentenz von dem Θεῷ σχολάζειν, und der Verfasser deutet also selbst die Möglichkeit an, die Worte auch in diesem Sinne zu verstehn. Ist aber dies der Fall, so hat er die fragliche Sentenz — denn als solche erscheint der Satz nun wieder — schon vor sich gehabt wie er sein Capitel entwarf. Er wendet sie zunächst auf sich selbst an, mit Bezugnahme auf seinen Tod, und bereitet so durch vorläufige Verarbeitung dieses Gedankens die Einführung der Sentenz selbst vor; dann scheint er das Θεῷ σχολάζειν speciell auf den Boten beziehn zu wollen, wozu ihn der syrische Text leicht verleiten konnte; daher nimmt

er dem zweiten Satz ἀσπάζομαι τὸν μέλλοντα καταξιοῦσθαι τοῦ εἰς Ἀντιοχείαν πορεύεσθαι her, und verarbeitet auch diesen vorläufig fast mit denselben Worten τοῦτον καταξιῶσαι, ἵνα πορευθεὶς εἰς Συρίαν δοξάσῃ κ. τ. λ. Dann schliesst sich sofort als Zweck dieser Sendung die Verherrlichung der unverdrossenen Liebe der Smyrnäer und die Verherrlichung Christi an; und nun ist das θεῷ σχολάζειν vorbereitet genug, daher denn jetzt die dem Bisherigen (wenigstens ihrer zweiten Hälfte nach) als Thema zu Grunde liegende Tendenz selbst eingeführt wird, unter nunmehriger Bezugnahme auf die unverdrossene Liebe der Smyrnäer, speciell auf das Gott geleistete Liebeswerk. Auf eben dieses Liebeswerk geht noch das folgende ἕτοιμοι εἰς εὐποιΐαν θεῷ ἀνήκουσαν, eine neue Paraphrase des bisherigen Gedankens. Man könnte im Interesse des Ueberarbeiters wünschen, daß die Worte χριστιανὸς κ. τ. λ., etwa durch γὰρ angereiht, erst hinter diesem Satze ihren Platz gefunden haben möchten; passender wäre ihre Stellung dann jedenfalls geworden. Statt dessen kommt aber nun der Satz von dem σύντονον τῆς ἀληθείας, der mit allem Andern, aber nur mit dem Vorhergehenden nicht in Zusammenhange steht und nur den Beweis liefert, wie sehr den Ueberarbeiter das Interesse für kirchliche und dogmatische Einheit beherrscht. Noch ist aber das ἀσπάζομαι τὸν μέλλοντα κ. τ. λ. nicht genug vorbereitet. Indem der Ueberarbeiter das χριστιανὸς — σχολάζει nicht mit der Person des θεόδρομος selbst, wie er schon einmal den Anlauf genommen, verbindet, sondern durch die Apostrophe an die Smyrnäer von seinem eigentlichen Plane abgekommen ist, so muß er die Angelegenheit der Botensendung noch einmal aufnehmen, und führt sie weiter aus, wobei ihm nur das Mißgeschick widerfährt, daß aus dem einen Boten ohne daß er den Widerspruch merkt mehre werden. Dann folgen Grüße, und unter diesen wird nun auch das ἀσπάζομαι τὸν μέλλοντα καταξιοῦσθαι τοῦ εἰς Συρίαν πορεύεσθαι glücklich mit angebracht; natürlich muß nun καθὼς ἐνετειλάμην σοι wegfallen, auch das ἀντ' ἐμοῦ wird als mißverständlich beseitigt, und aus Antiochien wird Syrien, da ihm ja Ignatius nicht blos Bischof von Antiochien, sondern Bischof von Syrien ist (Röm. 2); dagegen kommt hier wieder der eine Bote zum Vorschein, trotz dem daß sich derselbe kurz vorher vervielfältigt hatte. Zum Schluß wird nochmals ausdrücklich betont, daß Polykarp (der Bischof!) es ist der den Boten schickt, und daran schliesst sich der Wunsch, daß die Smyrnäer in der Einheit Gottes und des Bischofs verbleiben mögen. — Wir können sonach schon aus den beiden Capp. 7 und 8 des Briefes an Polykarp die Tendenz und die Methode des In-

terpolators erkennen: seine Tendenz ist, für die dogmatische und bischöflich-kirchliche Einheit in den Gemeinden zu wirken; seine Methode ist die künstliche Verarbeitung der im ächten Texte vorgefundenen Sätze in seine eignen Interpolationen durch vorbereitende Benutzung oder gar buchstäbliche Vorausnahme der Stichwörter. Wir werden also immer einen wenigstens scheinbar guten Zusammenhang voraussetzen dürfen, aber einen solchen Zusammenhang, der nur künstlich hergestellt ist durch eine oft ziemlich mißlungene Entlehnung von Gedanken und Ausdrücken aus dem ächten Texte, die als Brücke dienen müssen zu den ächten Textesworten selbst.

Wir wenden uns nun zum Epheserbriefe. Derselbe ist im griechischen Texte 21 Capitel lang und giebt sich selbst nach den mehrerwähnten Worten C. 20' als ein βιβλίδιον mit wesentlich christologischer Tendenz zu erkennen. Im syrischen ist er bei weitem kürzer, und namentlich fehlen in ihm alle Erörterungen über die Christologie, alle polemische Beziehungen auf die doketischen Häretiker, endlich alle Anpreisungen des Episkopates als Schutzwehr der dogmatischen Einheit in den Gemeinden. Im Einzelnen ist der Eingang und das ganze erste Capitel in beiden Recensionen fast gleichlautend; und bezüglich der Abweichungen welche sich finden ist schon früher nachgewiesen worden, daß der Syrer ganz unzweifelhaft den reinsten und ältesten Text biete. Das ganze erste Cap. ist nach beiden Recensionen eine einzige Periode: in der Absicht, sein Schreiben zu motiviren, wird Ign. nicht fertig das Lob der ephesinischen Gemeinde zu preisen, und immer drängen sich neue Gedanken dazwischen, welche ihn hindern zum Schlusse zu kommen. Die Anwesenheit des Bischofs Onesimos, welcher von Ephesos zur Begrüßung des gefesselten Confessors abgesendet worden war, hat ihm die Kunde von dem erfreulichen Zustande der ephesinischen Gemeinde gebracht; da drängt ihn das Herz, derselben auch noch eigenhändig seinen Dank und seine Freude auszudrücken. Der erste Vordersatz beginnt mit ἀποδεξάμενος ἐν θεῷ τὸ πολυαγάπητον ὑμῶν ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαίᾳ, καὶ κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν μιμηταὶ ὄντες θεοῦ, ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ τὸ συγγενικὸν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε [107]). Schon hier ist der Satz καὶ κατὰ πίστιν — ἀπηρτίσατε nur lose an ὃ κέκτησθε angereiht, und dient nur zur weitern Ausführung des vorhergehenden Gedankens. Statt des erwarteten Nachsatzes aber folgt eine Parenthese ἀκούσαντες

[107]) Wir geben den Text nicht in der Gestalt des cod. Med., sondern so wie er nach den Resultaten der Handschriftenkritik herzustellen ist.

γὰρ — ἰδεῖν ἐσπουδάσατε, in welcher Ignatios zeigt, auf welchem Wege er zur Kenntniß der gedeihlichen Gemeindezustände in Ephesos gelangt sei: die Epheser selbst hätten nämlich auf die Nachricht von der Reise des Confessors Verlangen getragen ihn zu sehen und deshalb — so sollte man die weitere Ausführung der Parenthese erwarten — ihren Bischof abgesendet, um den Ign. im Namen der Gemeinde zu begrüßen. Statt indeß so die Parenthese zu vollenden, wird im Folgenden der Vordersatz, jenes ἀποδεξάμενος τὸ πολυαγάπητον ὑμῶν ὄνομα, wieder aufgenommen und die Erwähnung des Bischofs Onesimos gleich damit verknüpft: ἐπεὶ οὖν τὴν πολυπλη θίαν ὑμῶν ἐν ὀνόματι θεοῦ ἀπείληφα ἐν Ὀνησίμῳ τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγήτῳ ὑμῶν ἐπισκόπῳ. Aber auch jetzt kommt der Vordersatz nicht zum Schlusse: gleich drängt sich der Wunsch hervor, daß die Epheser diesem Bischofe ihre christliche Liebe schenken und ihm ähnlich zu werden suchen sollen; der aber sogleich durch eine Danksagung gegen Gott abgelöst wird, daß Gott ihnen einen solchen Bischof geschenkt habe und sie seiner würdig seien: εὐλογητὸς γὰρ ὁ χαρισάμενος ὑμῖν ἀξίοις οὖσιν τοιοῦτον ἐπίσκοπον [κεκτῆσθαι]. Jetzt erwartet man abermals den Nachsatz, der das Schreiben motiviren soll; aber weder im griechischen noch im syrischen Texte folgt derselbe. Der Syrer bringt einen dritten Vordersatz: ἀλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη οὐκ ἐᾷ με σιωπᾶν περὶ ὑμῶν, und nun endlich den Nachsatz: διὰ τοῦτο προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ. Offenbar ist erst hier der Gedanke zu seinem Ende gekommen; der schon zweimal unterbrochene Vordersatz ist zum drittenmale aufgenommen, und nun der Nachsatz angeschlossen, der die Motivirung des Briefes enthält. Aber die vielen Zwischengedanken, welche schon vorher Veranlassung zu leichten Anakoluthen wurden, bewirken, daß der Vordersatz zum drittenmale in anderer Gestalt erscheint als die beiden erstenmale. Unmittelbar vorher geht eine Lobpreisung Gottes, der den Ephesern verlieh als Würdige einen solchen Bischof zu besitzen; sind sie aber Würdige, so scheint es der Ermahnung mit Gottes Willen übereinzustimmen nicht erst zu bedürfen. Konnte man nach dem früheren Anlaufe einem Nachsatze etwa des Inhaltes entgegensehn, „so drängte mich mein Herz euch noch eigenhändig meinen Dank und meine Freude auszusprechen", so scheint jetzt ein Nachsatz etwa des Inhaltes erwartet werden zu müssen, „so bedürft ihr eigentlich einer Ermahnung von meiner Seite nicht erst". Aber Ignatius fühlt sich trotzdem gedrungen einige Ermahnungen an die Epheser zu richten; daher nimmt er den Vordersatz jetzt zum drittenmale in veränderter Weise auf: „aber weil die Liebe

mich von euch nicht schweigen lässt, deswegen habe ich mir vorgenommen euch zu ermahnen ꝛc." Man sieht, ἀλλὰ involvirt einen Gegensatz zum Bisherigen, die beiden ersten Vordersätze enthalten wesentlich denselben Gedanken; da sie aber schliesslich darauf hinauszulaufen scheinen, daß eben um der Würdigkeit der Epheser willen eine Ermahnung nicht erst an sie gerichtet zu werden brauche, so schneidet er diese Consequenz durch einen neuen Vordersatz ab, in welchem er zeigt, was ihn trotzdem veranlasst habe eine Ermahnung an sie zu richten. Es leuchtet also ein, warum der dritte (oder eigentlich zweite) Vordersatz durch ἀλλ' ἐπεὶ eingeleitet ist: er ist keine einfache Wiederaufnahme des Bisherigen, sondern soll im Gegensatze dazu motiviren, was ihn trotzdem zum Schreiben veranlasst habe. Also kann nach griechischem Sprachgebrauche nicht etwa ἐπεὶ οὖν, auch nicht einmal wohl ἐπεὶ δὲ, sondern einzig ἀλλ' ἐπεὶ, was wir wirklich lesen, erwartet werden [108]).

Im griechischen Texte folgt kein dritter Vordersatz. C. 2 wird die Construction völlig verlassen, und die bei Syr. unmittelbar hier angeschlossenen Worte ἀλλ' ἐπεὶ folgen erst im dritten Cap. nach. Der Gedanke von ἐπεὶ οὖν κ. τ. λ. wird völlig fallen gelassen; statt seiner finden wir nun (C. 2) eine Erwähnung des Diakonen Burrhos, und dreier andrer Gemeindeglieder von Ephesos. Alle 4 erscheinen in der Begleitung des Bischofs Onesimos; der Bischof kommt nicht allein, ein stattliches Gefolge steht ihm zur Seite. Ist nun der Bischof erwähnt, so konnten auch seine Begleiter nicht ganz unbeachtet bleiben. Was indeß von ihnen gesagt wird, ist nichts als eine Variation der Gedanken des ersten Cap. Freilich ließ sich nicht viel Neues vorbringen. — Die Erwähnung der Boten, durch die ihm die Liebe der ganzen Gemeinde offenbar geworden sei, schliesst mit den Worten ὀναίμην ὑμῶν διὰ παντὸς, ἐάνπερ ἄξιος ὦ, und hierauf fährt der Verfasser fort: πρέπον οὖν ἐστιν κατὰ πάντα τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν δοξάσαντα ὑμᾶς.

[108]) Es ergiebt sich hieraus, daß die Consequenzen irrig sind, welche Uhlhorn a. a. O. S. 33 aus dem Vorhandensein des ἀλλὰ auch im syrischen Texte zieht. Wenn Bunsen ἀλλὰ in seiner Uebersetzung stillschweigend übergeht, so hat er eben gefehlt; denn der Gegensatz welchen Uhlhorn verlangt, ist allerdings auch im syrischen Texte vorhanden. Was übrigens das Grammatische anlangt, so sei nur noch kurz bemerkt, daß ἀλλὰ auch bei Griechen nicht selten dazu dient, die vorhergehende Gedankenreihe kurz abzubrechen und nun zu etwas Verschiedenem überzugehen, vorausgesetzt daß dieses Neue irgendwie im Gegensatze steht zu seinem im Vorhergehenden entweder direct Ausgesprochenen oder doch im Gedanken zu Ergänzenden. Vgl. Klotz ad Devar. II. p. 5.

Man sollte vermuthen, daß als Subject dieser Worte Ignatius zu denken wäre, der sich gedrungen fühlt Christum zu verherrlichen, der die Epheser so verherrlicht hat. Damit würde der Gedanke, obwol in anakoluthischer Form und mit völliger Beiseitelassung des früheren Satzbaues, doch logisch zu seinem Abschlusse gebracht sein. Aber das δοξάζειν ist auf die Epheser zu beziehen (wie B ausdrücklich liest πρέπον οὖν ὑμᾶς ἐστιν κ. τ. λ.); wir haben also eine Ermahnung vor uns, ehe noch das Recht zur Ermahnung motivirt ist. Als Zweck dieser Ermahnung aber wird angegeben, ἵνα ἐν μιᾷ ὑποταγῇ ἦτε κατηρτισμένοι τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ καὶ τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες περὶ τοῦ αὐτοῦ, ἵνα ἐπιτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ πάντα ἦτε ἡγιασμένοι. Deutlicher kann sich die katholische und hierarchische Tendenz nicht aussprechen als in diesen Worten: Einheit des Gehorsams gegen Bischof und Presbytern, Einheit des Sinnes und des Dogma — und zwar höchstwahrscheinlich des christologischen Dogma —: dies ist's wozu der Verfasser vor Allem ermahnen will. Die nächste Veranlassung zu diesen Worten bieten offenbar die weiter unten angereihten Worte προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ. Offenbar schwebten diese dem Interpolator schon hier vor; nur verstand er γνώμη im dogmatischen Sinne. Obwol aber das Recht zur Ermahnung noch zu motiviren ist, so ist doch der Gedanke dadurch in der Hauptsache zum Abschlusse gekommen. Denn indem das προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, wenn auch in andrer Form, bereits verarbeitet wird, so ist eben dadurch der Gedanke des Nachsatzes schon vorweggenommen. Freilich passt dazu der frühere Vordersatz nicht, der wie wir sahen eine ganz andere Wendung erwarten ließ. Dies entgeht auch dem Ueberarbeiter keineswegs. Er erkennt ganz richtig, daß auf seine Vordersätze ein „so hätte ich eigentlich nicht nöthig gehabt euch zu ermahnen" sich gehört; und bringt diesen Gedanken wirklich, aber auf sehr bedenkliche Weise auf die Spitze getrieben: ihr seid meine Lehrer, also müsst ihr mich an Glauben, Einsicht ꝛc. übertreffen (also habe ich nicht nöthig euch zu schreiben). Nun war zwar eigentlich der Gedanke schon abgeschlossen, die beabsichtigte Ermahnung ausgesprochen. Aber der Satz ἀλλ' ἐπεὶ ist ja noch einzuflechten, und um zu diesem zu gelangen, bedarf's des genannten Zwischengedankens. Mit anerkennenswerther Gewandtheit knüpft daher der Ueberarbeiter C. 3 an die obige Ermahnung selbst an: οὐ διατάσσομαι ὡς ὤν τις κτλ. „ich mache keinen Anspruch auf das Recht euch Vorschriften zu machen: denn wenn ich auch um des

Namens Christi willen[109]) gebunden bin, so bin ich doch noch nicht in Jesu Christo vollendet. Denn jetzt mache ich erst den Anfang mit meiner Jüngerschaft; und ich rede zu euch als zu meinen Mitlehrern: denn ich musste übertroffen werden von euch an Glauben, Ermahnung, Geduld und Langmuth". Nun schliesst sich auch hier ἀλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη κτλ. ganz einfach an und es entsteht der Gedanke: „ihr seid zwar meine Lehrer und ich stehe euch in Glauben und Beharrlichkeit nach; aber weil die Liebe mich nicht schweigen lässt, deshalb habe ich mir vorgenommen euch zu ermahnen" ꝛc.

Ist sonach in beiden Recensionen der Zusammenhang gut, so leuchtet doch ein: 1) Die Worte διὰ τοῦτο προέλαβον κτλ. sind eine Rechtfertigung, warum Ign. seinerseits an die Epheser schreibe. Dies gehört offenbar in den Eingang, nicht erst ins dritte Capitel. 2) Der Satz ἀλλ' ἐπεὶ κτλ. ist eine Wiederaufnahme des mit ἐπεὶ οὖν C. 1 begonnenen Vordersatzes, wie auch Uhlhorn ausdrücklich anerkennt. (Daß diese Wiederaufnahme zugleich in Form eines Gegensatzes zu irgend einem vorher ausgesprochenen Gedanken geschieht, kommt hier nicht weiter in Betracht). Eine solche Wiederaufnahme ist möglich im syrischen Texte, wo nur die beiden letzten Sätze des ersten Cap. dazwischenliegen; undenkbar aber ist, wie der griechische Verfasser, wenn er der ursprüngliche Schreiber war, noch ausserdem das ganze zweite und die erste Hälfte des dritten Cap. dazwischenschieben, dabei die bisherige Construction ganz und gar aus den Augen verlieren, und dennoch in der Mitte des dritten Cap. sich wieder erinnern konnte, daß er C. 1 einen Vordersatz mit ἐπεὶ οὖν angefangen, aber unvollendet gelassen habe. Dagegen wird diese Erscheinung sofort begreiflich, wenn der Grieche den Satz mit ἀλλ' ἐπεὶ schon vor sich liegen hatte. 3) Der Gedanke des διὰ τοῦτο προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ ist nicht einmal ein neuer, sondern ein schon zum Schlusse von Cap. 2 ausgesprochener; je mehr er hier motivirt zu sein scheint, desto unmotivirter ist er oben. Die natürlichste Erklärung ist wieder, daß der Verfasser bei Anfertigung des obigen Satzes πρέπον οὖν ἐστιν κτλ. das διὰ τοῦτο προέλαβον κτλ. ebenfalls schon vor sich hatte. 4) Die dem Griechen eigenthümlichen Stellen kennzeichnen sich wiederum deutlich als aus der Absicht geflossen, für die dogmatische und bischöfliche Einheit zu wirken. 5) Der Gedanke, daß die Epheser Lehrer des Ign. sein sollen, ist anstößig und unwürdig.

[109]) ἐν τῷ ὀνόματι absolute, ähnlich wie Cap. 1 das πολυαγάπητον ὑμῶν ὄνομα. Es ist der Name Christi, nach welchem ja auch die Christen benannt sind.

Es bedarf wol kaum noch der ausdrücklichen Bemerkung, daß bei Syr. der ursprüngliche Text vorliegt. — An die Worte διὰ τοῦτο προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ schliesst sich bei Syr. unmittelbar der Satz an: ὅταν γὰρ μηδεμία ἐπιθυμία ἐνείρισται ἐν ὑμῖν ἡ δυναμένη ὑμᾶς βασανίσαι, ἄρα κατὰ Θεὸν ζῆτε. Daß hier richtiger Zusammenhang sei, leugnen auch die Gegner nicht; aber Uhlhorn [110]) meint, derselbe sei erst dadurch künstlich hergestellt worden, daß der Epitomator sich Aenderungen in beiden Sätzen erlaubt habe, die er aneinanderreihen wollte. Die erste dieser Aenderungen soll darin bestehn, daß er ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ durch „daß ihr fleissig seid im Willen Gottes" wiedergiebt. Allein zu einer absichtlichen Aenderung lag selbst dann kein Grund vor, wenn die bei Gr. folgenden Worte ursprünglich im Texte gestanden hätten und von Syr. weggelassen worden wären. Er nahm συντρέχειν einfach als Zeichen unverdrossenen Fleisses, und glaubte demnach durch seine Uebersetzung den Sinn der Worte richtig wiederzugeben. Die zweite Aenderung soll die Verwandlung des griechischen ἔρις in ἐπιθυμία sein, „wodurch dann wieder ein allgemeiner Satz entstand, der sich leicht an den vorhergehenden anschloß". Aber da ist doch sonderbar, daß sich dasselbe ἐπιθυμία, welches nur eine willkürliche Aenderung des syrischen Epitomators sein soll, auch in den sämmtlichen griechischen und lateinischen Handschriften von B findet. Vielmehr steht die Lesart ἐπιθυμία kritisch sicher, und ἔρις ist entweder aus ἐνείρισται entstanden, oder wol gar eine spätere, dogmatisirende Aenderung. Hiermit fallen aber alle Folgerungen zu Boden, welche Uhlhorn aus falschen Prämissen gezogen hat um den guten Zusammenhang des syrischen Textes zu bekämpfen. — Sehen wir nun, wie es um den griechischen Text steht. Da lesen wir zunächst eine Interpretation des Ausdrucks γνώμη τοῦ Θεοῦ. Christus ist diese γνώμη τοῦ Θεοῦ. Die Bischöfe aber, welche über den ganzen Erdkreis hin eingesetzt sind (οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες), sind ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ. Dadurch wird's nun möglich, zum Anfange von Cap. 4. das συντρέχειν τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ in die Ermahnung ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ zu verwandeln. Nun ist der Interpolator bei Dem angelangt, was ihn zu seinen Einschiebseln veranlasste, bei der Hochstellung des Episkopats. Das Presbyterium ist mit dem Bischofe zusammengefügt wie die Saiten mit der Kithara; daher werden auch die Epheser zur συμφωνία (denn ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χρι-

110) a. a. O. S. 35 f.

στὸς ᾄδεται) oder zur untadeligen Einheit (zur ἄμωμος ἑνότης) ermahnt, damit auch sie allezeit Antheil haben mögen an Gott. Derselbe Gedanke wird Cap. 5 noch weiter ausgeführt, und vor allen Dingen die Einheit des Cultus und der Eucharistie (das ἐν θυσιαστήριον) eingeschärft, obwol dies bei den Ephesern nicht nöthig zu sein scheint, von denen uns ja versichert wird daß sie so am Bischofe hangen wie die Kirche an Christo und Christus am Vater. C. 6 folgt nun die Mahnung, dem Bischofe unterwürfig zu sein, noch einmal: „so oft Jemand den Bischof schweigen sieht, soll er ihn desto mehr fürchten: denn Jeden den der Hausherr in seinen eignen Haushalt schickt, muß man aufnehmen wie Den selbst der ihn gesendet hat; also ist es offenbar, daß man den Bischof anzusehn hat wie den Herrn selbst". Aber gleich darauf werden wir abermals erinnert, daß die Epheser dieser Mahnung gar nicht erst bedürfen. Onesimos selbst lobt überaus ihre gute Ordnung in Gott, daß sie alle der Wahrheit gemäß leben und keine Häresie unter ihnen wohnt, ja daß sie nicht einmal irgend Jemandem Gehör geben als Jesu Christo. Erinnern wir uns jetzt der unten folgenden, beiden Recensionen gemeinsamen Worte ὅταν γὰρ μηδεμία ἐπιθυμία (oder ἔρις wie A liest) ἐνείρισται ἐν ὑμῖν... ἄρα κατὰ θεὸν ζῆτε, und vergleichen damit die griechischen Worte von Cap. 6 ὅτι πάντες κατὰ ἀλήθειαν ζῆτε, καὶ ὅτι ἐν ὑμῖν οὐδεμία αἵρεσις κατοικεῖ: so springt das Uebereinstimmende des Ausdrucks von selbst in die Augen. Der Ueberarbeiter hat nach seiner uns schon bekannten Maxime die Ausdrücke von dem Satze zu dem er überleiten will schon im voraus entlehnt. Warum aber aus der ἐπιθυμία eine αἵρεσις geworden ist, lehren uns die folgenden Gedanken von Cap. 7, wo von Pseudodoxen die Rede ist, die man meiden müsse wie wilde Thiere, von bellenden heimlich beissenden Hunden, vor denen man sich zu hüten habe, da sie schwer zu heilen seien. Der Interpolator geht auf die Häretiker über, denen gegenüber der Gehorsam gegen den Bischof eine Nothwendigkeit ist. Eingeleitet ist dieser Uebergang durch εἰώθασιν γάρ τινες δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν. Natürlich: denn die Gewohnheit Einiger, betrüglich den Christennamen zu führen, ist ja für ihn der Beweggrund zu seinen vorhergeschickten Ermahnungen. Nur für die vorausgesetzte Situation passt das γὰρ schlecht: unmittelbar vorher ist ja ein Lob der Epheser zu lesen, daß keine Häresie unter ihnen wohnt; was soll also nun der Gedanke: „denn es pflegen Einige" rc.? Doch wir wollen hierauf kein sonderliches Gewicht legen; vielleicht soll der Gedanke etwa der sein: dieses euer Lob ist um so größer, da allerdings von Häretikern große Gefahr droht: denn u. s. w. Bemerkenswerth ist nur

das Eine, daß er ebenso angelegentlich, wie er die Häretiker bekämpft und zum Gehorsam gegen den Träger der reinen Lehre den Bischof ermahnt, auch sich gegen die Annahme verwahrt, als sei die ephesinische Gemeinde bereits von häretischen Elementen inficirt. Der Interpolator wollte keinen Anachronismus begehn, er wusste wohl, daß das Auftreten der Häresien in Ephesos erst in die Zeit nach Ignatius falle: daher die ängstliche Verwahrung (vgl. Philad. 7. Smyr. 4). Im Gegensatze gegen die doketischen Häresien wird nun die reine Lehre in den Worten εἷς ἰατρός ἐστιν κ. τ. λ. entwickelt. Nachdem er so die reine Lehre entwickelt hat, leitet er Cap. 8. zu der oben schon vorbereiteten Stelle ὅταν γὰρ μηδεμία ἐπιθυμία κ. τ. λ. durch die Worte über: μὴ οὖν τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω, ὥςπερ οὐδὲ ἐξαπατᾶσθε, ὅλοι ὄντες θεοῦ. Die letzten Worte ὅλοι ὄντες θεοῦ besagen Dasselbe wie das folgende κατὰ θεὸν ζῆτε und sind wohl ebenfalls daher entlehnt. Der Zusammenhang ist sonach allerdings wiederum hergestellt; aber wir haben erkannt, auf welche Weise. Daß nun im Folgenden bei A ἔρις und nicht ἐπιθυμία steht, kann seinen Grund in einer absichtlichen Aenderung haben, da ἐπιθυμία in diesen Zusammenhang nicht recht passt. Doch ist der Zusammenhang auch bei B kein anderer, und es ist wohl möglich, daß schon früher in einigen Hdschr. ἔρις stand und vom ersten Interpolator vorgefunden ward, wenigstens konnte es sehr leicht aus ἐνείρισται entstehn. Für einen desto glücklichern Zufall ist es aber zu halten, daß trotzdem der richtige Text in andern Handschriften selbst des ersten Interpolators sich erhielt und so vom zweiten Ueberarbeiter aufbewahrt wurde.

Gehn wir nun wieder zum syrischen Texte zurück, so folgt also auf das Lob der Liebe und des christlichen Lebens der Epheser, wovon Ign. durch Onesimos in Kenntniß gesetzt worden sei, die Motivirung seines Briefes. Obwol sie seiner Mahnung eigentlich nicht bedürfen, so lässt ihn doch die Liebe nicht schweigen. Darum hat er sich vorgenommen sie zu ermahnen, mit dem Willen Gottes übereinzustimmen. Wenn aber keine böse Begierde unter ihnen eingewurzelt sei die sie quälen könne, dann führten sie ein gottgemäßes Leben. Hieran schliesst sich nun in beiden Texten auf abrupte Weise der schon oben besprochene Satz περίψημα [ἐγὼ] ὑμῶν καὶ ἁγνίζομαι [ὑπὲρ] ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας τῆς διαβοήτου τοῖς αἰῶσιν, „ich bin ein Auswurf von euch und weihe mich dem Tode für euch, vielgepriesene Gemeinde zu Ephesos". Περίψημα ist wie 1 Kor. 4, 13 zu verstehn; es ist eigentlich Auswurf, dann was dem Auswurfe gleich geachtet, hinausgeworfen, hinausgefegt wird. Daher die Bedeutung piaculum oder „Fegeopfer", wie Luther richtig

übersetzt; sofern Jemand zum Besten Anderer sich als einen Auswurf behandeln lässt. Die Bedeutung des ἁγνίζομαι [ὑπὲρ] stimmt mit dieser Auslegung überein, „ich weihe mich für euch, gebe mich für euch zum Opfer hin". Die Uebersetzung Hilgenfelds „ich bedarf der Reinigung von euch" basirt nur auf dem cod. Caj. von Lat. A (castificor a vestra Ephesiorum ecclesia), während der Ind. des cod. Med. ἁγνίζομαι durch Syr. und Arm. bestätigt wird. Die Liebe zu der ephesinischen Gemeinde also will Ign. zu erkennen geben, seine Bereitwilligkeit für sie das Leben zu lassen: „euer Auswurf bin ich, und zu eurem Opfer weihe ich mich, vielgepriesene Gemeinde zu Ephesos". Vgl. den ähnl. Gedanken Polyk. 6 ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις. Die fraglichen Worte enthalten also das höchste Lob, welches den Ephesern ertheilt werden kann, ihr Ruhm wird durch die Aeonen gepriesen, darum ist Ignatios bereit Alles, auch das Leben für sie zu opfern. Der Gedanke ist in der ihm eigenthümlichen abrupt sententiösen Weise hingestellt.

Der übrige Theil von C. 8 findet sich sowol beim Griechen als beim Syrer. Die Gedanken sind äusserlich nach bekannter Eigenthümlichkeit des Ignatios asyndetisch angereiht: „Die Fleischlichen können das Geistliche nicht vollbringen, ebensowenig wie die Geistlichen das Fleischliche; gleichwie weder der Glaube Das was des Unglaubens ist, noch der Unglaube Das was des Glaubens ist, vollbringen kann. Was ihr aber auch im Fleische (κατὰ σάρκα) vollbringt, das ist geistlich; denn ihr vollbringt Alles in Jesu Christo". Es leuchtet ein, dass diese wesentlich ethische Ermahnung vortrefflich an den obigen Gedanken, „wenn keine böse Begierde in euch gewurzelt ist, dann lebt ihr Gott gemäss", anschliesst, und so den Hauptgedanken, der durch das dazwischen gestellte Lob der Epheser zwar nicht unterbrochen, wohl aber modificirt war, weiterführt. Der Unterschied der Christen und Nichtchristen — denn dieser liegt dem Gegensatze der Geistlichen und Fleischlichen, der Gläubigen und Ungläubigen zu Grunde — wird antithetisch erörtert. Der Vorzug der Christen ist, dass sie die Werke des Fleisches (welche von der ἐπιθυμία geboren werden, s. oben) nicht vollbringen können, ebensowenig wie die Werke des Unglaubens. Denn obwol sie im Fleische leben, so ist doch Das was sie thun nicht fleischlicher, sondern geistlicher Art. Der Gedanke der hier entwickelt wird, ist wesentlich derselbe wie Röm. 8, 1—13; und es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese paulinische Stelle dem Ignatios hier vorschwebte. Auch für Ignatios gilt dasselbe Motiv, warum Alles was die Christen auch im Fleische thun,

doch nicht fleischlich, sondern geistlich ist: ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράττετε· Christus ist das Princip des geistlichen Lebens in ihnen, welches sie, obwol sie noch im Fleische wandeln, doch das Fleischliche nicht vollbringen lässt. Dieser Gedanke wird nun im syrischen Texte weiter ausgeführt: „in Jesu Christo vollbringt ihr Alles, zubereitet zu einem Bau Gottes des Vaters, hinaufgetragen in die Höhe durch das Hebezeug Jesu Christi, welches ist das Kreuz, als Leitseil gebrauchend den heiligen Geist; euer Glaube aber ist euer Führer in die Höhe, die Liebe aber der Weg der euch hinaufträgt zu Gott". Die Gedanken sind paulinisch, die bildliche Redeweise originell ignatianisch; der Zusammenhang grammatisch wie logisch untadelhaft. Wiefern die Christen in der Gemeinschaft Jesu Christi sind, sind sie eben ein Gottesbau; das Bild ist also durchaus nicht unmotivirt, sondern durch den Gedanken selbst veranlasst, zumal es durch ähnliche paulinische Ausdrucksweisen nahe genug gelegt war. Anders der Grieche. Er bezog den Gegensatz der πνευματικοὶ und σαρκικοὶ auf die Katholiker und die Häretiker, und benutzt die Gelegenheit, um unmittelbar nach den Worten ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράττετε eine neue Berücksichtigung der ihm so gefährlich erscheinenden Häresien einfliessen zu lassen: „Ich habe aber erkannt, daß Einige bei euch durchgereist sind [111]) welche eine schlechte Lehre haben, welchen ihr nicht zugelassen habt ihren Samen in euch zu streuen, indem ihr eure Ohren verschlosset, um das von ihnen Gesäete nicht aufzunehmen, da ihr Steine seid des Tempels des Vaters, zubereitet zu einem Bau Gottes des Vaters" u. s. w. Das Einschiebsel wird als solches kenntlich durch die dem Interpolator überall am Herzen liegende Polemik gegen Häretiker, von denen der Syrer noch nichts weiß; formell ist das Bild ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρὸς zwar sehr passend zum Folgenden, aber desto befremdlicher, wenn man die vorhergehenden Worte vergleicht. Der zweite Interpolator scheint das Unpassende ebenfalls ge-

[111]) Statt παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖθεν ist mit B und Arm. παροδεύσαντάς τινας δι' ὑμῶν zu lesen; die Ausleger hätten also nicht nöthig gehabt auf die Erklärung des offenbar unverständlichen ἐκεῖθεν so viel Mühe zu verwenden. Wenn z. B. Uhlhorn — der die Worte übrigens richtig auslegt — zu dem ἐκεῖθεν bemerkt, „er giebt aus Nachlässigkeit oder weil seine Leser es wussten, nicht genauer an, woher?": so ist hiermit stillschweigend die Unmöglichkeit eingestanden, eine genügende Erklärung zu finden. Wollte Jemand daher, trotz den handschriftlichen Zeugen ἐκεῖθεν im Texte behalten, so würde er nur einen neuen Beweis dafür liefern, daß der Verfasser keine bestimmte auf die ignatianische Zeit passende Situation vor Augen hatte.

fühlt zu haben, und verknüpft die Worte daher anders. Er schiebt nach den vorhergehenden Worten eine Reihe von Zwischengedanken ein, charakterisirt insbesondre das πλάνον πνεῦμα ausführlicher und fährt mit Beziehung auf dasselbe fort: οὐ τῆς ἐνεργείας ῥύσεται ὑμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ θεμελιώσας ὑμᾶς ἐπὶ τὴν πέτραν, ὡς λίθους ἐκλεκτούς, εὐαρμολογουμένους εἰς οἰκοδομὴν θείαν πατρός κ. τ. λ. Wie aber der erste Ueberarbeiter zu dem Zusatze ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρὸς kommt, ist leicht einzusehn: er will überleiten zu den ihm schon vorschwebenden Worten ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός κ. τ. λ. Hätte er vorher auf irgend eine Weise den Gedanken, den Uhlhorn ihm in den Mund legt, „lasset euch nicht irremachen von den Häretikern die euch mißbrauchen wollen zu ihrem eignen Bau", wirklich eingeflochten, so würde das Bild in einen weniger störenden Zusammenhang gebracht worden sein. Aber selbst dies ist nicht geschehen, das Einschiebsel also nicht glücklich eingefügt. — Ein Einschiebsel des Interpolators ist wahrnehmbar auch unmittelbar nach den Worten „aber die Liebe der Weg der hinaufführt zu Gott". Ignatius fährt nach dem syrischen Texte fort: „für alle Menschen betet: denn es ist Hoffnung in ihnen zur Reue, daß sie Gottes theilhaftig werden". Nachdem er den Unterschied der Christen und Nichtchristen im Bisherigen erörtert, und die Mittel durch welche Erstere zu Gott gelangen dargelegt hat, geht er weiter auf das Verhalten über, welches die Christen den Nichtchristen gegenüber beobachten müssen. Wir haben schon oben gesehn, daß die Lesart περὶ πάντων ἀνθρώπων, die der syrische Text bietet, gar nichts anderes besagen könne als die Lesart der übrigen Zeugen περὶ τῶν ἄλλων δὲ ἀνθρώπων, da auch diese nicht im Gegensatze zu den Häretikern stehn, wie Uhlhorn fälschlich meint; von Diesen war hier gar nicht die Rede, sondern lediglich von den ephesinischen Christen selbst. Ist dies aber der Fall, so fällt jeder Grund hinweg, in der Lesart περὶ πάντων ἀνθρώπων eine absichtliche Aenderung zu sehen; und am allerwenigsten kann Dem, der sich der Structur der vorhergehenden Sätze erinnert, die asyndetische Anknüpfung der Worte beim Syrer befremdlich erscheinen. Sie entspricht dem ignatianischen Stile offenbar besser als das καὶ — δὲ des gewöhnlichen Textes. In letzterem schliesst sich an die Stelle von der Liebe die zu Gott hinaufführt, folgender Gedanke an: „so seid nun alle Theilnehmer dieses Wegs, seid Gottesträger, Tempelträger [Christusträger], Heiligthumsträger, in allen Stücken geschmückt mit den Geboten Jesu Christi; und ich frohlocke, daß ich mit euch als solchen durch meinen Brief in Verkehr treten und mich mit euch freuen kann, daß ihr keinen andern

liebt als Den der Gott gemäß lebt". Die letzteren Worte ὅτι ἄλλον οὐδένα ἀγαπᾶτε, εἰ μὴ (oder ἀλλὰ) τὸν κατὰ Θεὸν [112]) bilden wieder den Uebergang zum Folgenden καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων δὲ ἀνθρώπων κ. τ. λ.; und man sieht nun auch, was die Partikeln καὶ — δὲ sollen. „Was aber nun diese ἄλλοι ἄνθρωποι d. h. die nicht κατὰ Θεὸν Lebenden betrifft, so betet für sie ꝛc". Im Bezug auf den Anschluß der fraglichen Periode an's Vorhergehende ist zu bemerken, daß allerdings das „so seid nun alle Theilnehmer dieses Wegs" ganz gut den Gedanken weiterführt, daß die ἀγάπη der Weg sei der empor führe zu Gott [113]). Bedenklicher ist aber schon das Folgende „Gottesträger, Tempelträger" ꝛc., weil damit ganz ohne Vermittelung das bisherige Bild verlassen und zu einem andern übergesprungen wird. Der Zwischengedanke den Baur einschiebt, „und wie dieser Weg zu Gott hinaufführt, traget auch ihr Gott in euch" ꝛc., führt offenbar auch nicht zum Ziele. Zudem würde dann auf das Bild vom Wege ein noch größeres Gewicht gelegt werden, als ohnehin im griechischen Texte darauf liegt. Im Vorhergehenden ist die Rede von einem Bau, zu dem die Steine hinaufgezogen werden; das Hebezeug, das Zugseil, der Emporzieher, der Weg auf welchem sie emporgezogen werden, wird einzeln ausgeführt. Daß nun, da einmal das Wort „Weg" gefallen ist, daran sofort das Bild einer Wanderschaft geknüpft wird, ist inconcinn, wäre aber doch noch erträglich; aber nun in Einem Athemzuge ein drittes Bild, das von den Lastträgern, einzureihen, ist doch bei Annahme einesunddesselben Verfassers des Guten etwas zuviel. Dagegen erklärt sich, wie ein Zweiter an den Ausdruck ὁδὸς sein σύνοδοι πάντες anknüpfen konnte und nun, ohne auf den Zusammenhang viel zu achten, ein zweites ihm naheliegendes Bild daran fügte. Daß aber die Ausdrücke θεοφόροι, ναοφόροι κ. τ. λ. durch den Beinamen des Ignatius nahegelegt waren und eine Anspielung auf denselben enthalten, ist nicht zu bezweifeln. Diese Anspielung setzt die (gleichviel ob ursprüngliche oder selbst erst spätere) Ueberschrift der Briefe Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος schon voraus; und auch das kann nicht zweifelhaft sein, für wen sich eine Anspielung auf des Ignatius Beinamen wohl besser schickt, ob für ihn selbst oder für einen Dritten. Also enthält auch die gegenwärtige Stelle des 9ten Cap. Spuren genug, welche sie als Einschiebsel kenntlich machen können, wenn auch bezüglich ihres Inhaltes die Polemik gegen die Häretiker hier nicht so bestimmt

112) So ist der Text nach kritischen Principien herzustellen.
113) Baur's Auslegung des σύνοδοι ist natürlich die richtige.

hervortritt, und bezüglich ihrer Form nach vorwärts wie nach rückwärts hin guter Zusammenhang zu sein scheint.

Von den Worten περὶ πάντων ἀνθρώπων προςεύχεσθε an folgt nun ein längerer Abschnitt (Cap. 10 im gewöhnlichen Texte), der beiden Recensionen gemeinschaftlich ist. Wie bereits bemerkt, wendet sich Ignatius der für damalige Zeitverhältnisse wichtigen Frage zu, welches Benehmen die Christen gegen die Nichtchristen zu beobachten haben. Er gebietet zunächst für alle Menschen zu beten, da Hoffnung auf Reue in ihnen vorhanden sei, daß sie Gottes theilhaftig würden. Noch mehr aber sollten sie durch ihren Wandel die Nichtchristen zu gewinnen suchen: ihren harten Worten gegenüber sollten sie demüthig und milde sein, ihren Lästerungen Gebete entgegensetzen, ihrem Irrthume gegenüber standhaft im Glauben stehn, ihre Wildheit mit Sanftmuth erwidern, indem sie auf keine Weise sie nachzuahmen suchen, wohl aber durch Nachgiebigkeit Nachahmer des Herrn zu werden trachten. Im Einzelnen geben wir zu, daß sich im syrischen Texte hier und da Ungenauigkeiten eingeschlichen haben, die aber nur auf Rechnung der Uebersetzung kommen; dagegen hat der Syrer mehrfach auch die richtige Lesart aufbewahrt, so insbesondre in der Lesart μᾶλλον ἐκ τῶν ἔργων ὑμῶν für κἂν ἐκ τῶν ἔργων, wodurch erst der Gedankenfortschritt gegen das Bisherige klar wird. Ebenso bestätigt Syr. die richtige Lesart τάσσετε προςευχὰς für τὰς προςευχὰς (A) oder τὰς ἐκτενεῖς εὐχὰς (B), und endlich lässt er das unsinnige ἀδελφοὶ αὐτῶν εὑρεθῶμεν nach μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσασθαι αὐτοὺς weg. An die Worte „lasset uns durch Milde trachten Nachahmer des Herrn zu werden" schliesst sich in beiden Recensionen der Ausruf an, τίς πλέον ἀδικηθῇ, τίς ἀποστερηθῇ, τίς ἀθετηθῇ; der ganz in der gedrängten, sententiösen Weise des Ignatius gehalten ist[114]); und nun folgen im Syrischen sofort die Worte οὐ γὰρ ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως, ἐάν τις εὑρεθῇ καὶ εἰς τέλος „denn nicht auf Versprechen kommt's an, sondern auf die Kraft des Glaubens, ob Jemand muthig bis ans Ende erfunden wird". Offenbar wird hier der Gedanke „lasset uns Nachahmer des Herrn werden" wiederaufgenommen, die blosen Worte genügen nicht, der Glaube muß sich

[114]) Ausnahmsweise knüpft hier Syr. mit καὶ an, während im Griechischen ein Asyndeton stattfindet. Auch im Deutschen ist „und" sehr wohl am Platze, und jedenfalls kräftiger als die von Bunsen vorgeschlagene Relativconstruction οὗ τίς πλέον κ. τ. λ. Doch kann man bei der sonstigen Vorliebe des Ign. für asyndetischen Satzbau zweifelhaft sein, ob nicht auch hier καὶ zu streichen ist.

durch die That wirksam erweisen. Es ist dies derselbe Standpunkt des praktischen Christenthums, der auch in dem Dringen auf ein den Heiden zu gebendes Beispiel eines heiligen Wandels und in dem ähnlichen Gedanken Röm. 3 sich ausspricht: ἵνα μὴ μόνον λέγω, ἀλλὰ καὶ θέλω· καὶ μὴ μόνον λέγωμαι Χριστιανὸς, ἀλλὰ καὶ εὑρεθῶ. Natürlich gewinnt von diesem Standpunkte aus das eigne Beispiel Christi eine erhöhte Bedeutung, und es leuchtet ein, wie sich an die Hinweisung auf dieses Beispiel die Mahnung anschliessen kann, nicht blos den Worten nach, sondern auch durch die That und im Leben bis ans Ende als Nachfolger Christi wirklich erfunden zu werden.

Anders beim Griechen. Dieser fährt unmittelbar nach den Worten τίς πλέον ἀδικηθῇ, τίς ἀποστερηθῇ, τίς ἀθετηθῇ; so fort: „damit nicht irgend eine Teufelspflanze unter euch erfunden werde. Aber verharrt in aller Keuschheit und Mässigkeit, in Jesu Christo, fleischlich und geistlich". Schon stilistisch ist jener Finalsatz „damit nicht ꝛc." störend nach dem vorausgegangenen Ausruf; aber auch sein Inhalt charakterisirt den Ueberarbeiter, der sofort wieder mit seiner Bezugnahme auf Häretiker hervortritt, von denen doch im ganzen vorhergehenden Context keine Rede war. Hieran schliesst sich ein längerer Abschnitt Cap. 11 — 14 (gegen Ende), der dem gewöhnlichen Texte eigenthümlich ist. Zuerst wird die Warnung vor den Häresien durch Hinweisung auf die letzten Zeiten auf Gericht und Auferstehung motivirt; möge man nun aus Furcht vor der Strafe oder durch die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit sich bestimmen lassen, sei gleichviel; wenn man nur in Christo, unserem wahrhaftigen Leben, erfunden werde. Die hierauf folgende Mahnung an die Epheser, nichts ohne Christus zu thun, wird sodann durch ziemlich überschwengliche Lobsprüche abgelöst, in welchen Ignat. sich mit den Ephesern in Parallele stellt, und sie als der göttlichen Gnade bereits theilhaftige und im Glauben gefestigte preist, und im Gegensatze zu sich selbst in die nächste Nähe der Apostel rückt. Wir haben bereits da wo wir vom persönlichen Charakter des Ignatius sprachen, unsere Bedenken gegen diese Stelle geltend gemacht. Cap. 13 folgt nun die Mahnung zur häufigen Feier der Eucharistie, welche als Mittel, die Eintracht und Glaubenseinheit in der Gemeinde zu erhalten, und die Gewalt des Satans zu zerstören und jeden Krieg himmlischer und irdischer Mächte zu vernichten, gepriesen wird. Von Cap. 14 an wird nun der Uebergang zu den Worten οὐ γὰρ ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως, ἐάν τις εὑρεθῇ καὶ εἰς τέλος vorbereitet. „Von allem dem wird euch nichts unbekannt bleiben, wenn ihr im vollkommenen

Besitze des Glaubens an Jesum Christum und der Liebe zu ihm seid.
Dies ist der Anfang und das Ende des Lebens: der Glaube der Anfang, die Liebe aber das Ende: Beide aber zur Einheit verbunden sind Gott; alles Andre ist für einen sittlich guten Lebenswandel (εἰς καλοκάγαθίαν, der Ausdruck der griechischen Philosophie) wirksam erst in Folge dieser Beiden". Die bisherigen Worte haben den Ausdruck πίστις vorbereitet; jetzt wird auch zu ἐπαγγελία übergeleitet: οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλέμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ. Φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ. οὕτως οἱ ἐπαγγελλόμενοι χριστιανοὶ εἶναι δι' ὧν πράσσουσιν ὀφθήσονται [γνωρίζονται]. Und nun schliesst sich vorbereitet genug οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον κτλ. an. Wenn irgendwo, so wird hier das Verfahren des Interpolators klar, die Stichwörter aus den anzuknüpfenden Stellen hervorzuheben und bereits im voraus zu verarbeiten. Gleich nachdem die πίστις eingeführt, aber in mehr johanneischer Weise mit der ἀγάπη zusammengestellt ist, folgt nun der Satz οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ. Die Gedanken scheinen eine Nachbildung von Stellen wie 1 Joh. 2, 9. 3, 11 ff. zu sein; was übrigens nicht auffallen kann, da ja auch das 4te Evangelium vom Interpolator benutzt wurde s. oben. Aber was soll der Gedanke, „Niemand wer den Glauben verspricht, sündigt?" Die Versicherung, daß die ἐπαγγελία nichts Sündhaftes sei, wäre doch gar zu trivial, als daß man sie dem Verfasser ohne weiteres aufbürden sollte; auch steht die Parallele des οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ entgegen. Es muß also der Gedanke ausgedrückt sein, daß schon in der ἐπαγγελία τῆς πίστεως an und für sich eine Bürgschaft gegen die ἁμαρτία enthalten sei: gleichwie Der welcher die Liebe hat, nicht hassen kann, so kann Der welcher den Glauben verspricht nicht sündigen. Aber nun stehen die Worte im geraden Widerspruche zu dem ursprünglichen Satze: es kommt nicht auf das Versprechen an, sondern darauf daß sich der Glaube wirksam erweist. Wegschaffen lässt sich dieser Widerspruch nicht, er muß also offen anerkannt werden. Aber das kann man zugeben, daß der dazwischenliegende Satz diesen Widerspruch künstlich zu verdecken sucht. Der Baum wird an seiner Frucht offenbar: also werden die welche Christi zu sein versprechen, durch Das was sie thun erkannt. Hier wird also eingeräumt, daß die ἐπαγγελία durch die That erprobt werden muß; aber dies ist ja eben gegen die Voraussetzung des ersten Satzes; ja es weicht selbst von dem zweiten Satze ab, in welchem nicht sowol die ἐπαγγελία als die δύναμις πίστεως als Das worauf es ankomme bezeichnet wird. Dieser Gedanke ist zu schroff,

und wird daher durch ein eingeschobenes νῦν gemildert, wodurch der ganz allgemein hingestellte Satz speciell auf die gegenwärtigen Zeitumstände bezogen wird. Aber wenn auch dadurch eine Uebereinstimmung mit dem unmittelbar vorhergehenden Satze so ziemlich hergestellt ist, so bleibt doch der Widerspruch mit dem früheren stehn οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος κ. τ. λ. Wir haben hier zwei entgegenstehende Anschauungsweisen, die durch eine dritte vermittelt werden sollen; ein Sachverhalt, der übrigens manches Aehnliche mit dem durch die paulinische Theologie erregten Streite über πίστις und ἔργα hat. Die drei Stufen sind:

Die ἐπαγγελία πίστεως macht an und für sich die ἁμαρτία unmöglich (ἐπαγγελία allein).

Die ἐπαγγελία πίστεως ist das Erste, aber als ächt erst zu erweisen durch ihre Früchte, durch die That (ἐπαγγελία καὶ ἔργα).

Nicht die ἐπαγγελία πίστεως ist's worauf es ankommt, sondern vielmehr die δύναμις πίστεως, die Erweisung durch die That, das thatsächliche als Christ Erfunden-Werden bis ans Ende (nicht die ἐπαγγελία, sondern die ἔργα).

Bemerkenswerth ist übrigens, daß es nicht mehr der Gegensatz zwischen πίστις und ἔργα ist der hier auftritt; die πίστις ist auch beim syr. Ign. bereits rehabilitirt, und man setzt nicht πίστις und ἔργα, sondern gradezu die bloße äusserliche professio und δύναμις πίστεως entgegen, wobei besonders die Vertauschung der ἔργα mit der δύναμις πίστεως ein bemerkenswerthes Zeichen ist. Späterhin aber, wo durch die johanneische Theologie πίστις und ἀγάπη als ἀρχὴ καὶ τέλος zusammengestellt, und der bisher nur äusserlich geschlichtete Widerspruch auch dialektisch in eine höhere Einheit aufgehoben wurde, ward zugleich durch ein sich Emporschwingen auf den idealen Standpunkt der paulinische Gedanke, daß der Christ (der in Christo gerecht zu werden Strebende) nicht sündigen könne [115]), erneuert: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει 1 Joh. 3, 9. 5, 18. Machten nun andrerseits die Zeitverhältnisse, insbesondre der polemische Gegensatz zum Doketismus ein neues Dringen auf das rechte Bekenntniß nöthig, so lag der Satz nahe: πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν 1 Joh. 4, 3. Beide Sätze in einen Syllogismus zusam-

[115]) Vgl. Röm. 6, 1 ff. vornehml. Vers 2 und 7, wo principiell und logisch die Unmöglichkeit der Sünde zu leben aus dem Gestorbensein mit Christus abgeleitet wird; und Gal. 2, 17, zu welcher meine Erörterung in der paulin. Rechtfertigungslehre S. 46. zu vergleichen ist.



mengestellt ergaben mithin den einfachen Schluß οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει. Diesen Schluß finden wir aus der Theologie des ersten johanneischen Briefes beim ignatianischen Ueberarbeiter bereits gezogen; seine weiter fortgeschrittene Anschauung mit der noch einfach praktischen des Ignatius zu vermitteln, ist die Aufgabe der vorliegenden Stelle; und der vermittelnde Gedanke zwischen den beiden Gegensätzen, der neuen johanneischen und der ältern noch bei Ignatios sich findenden gemeinkirchlichen Lehre, soll der Satz sein φανερὸν τὸ δένδρον κ. τ. λ. Daß die Vermittelung nicht innerlich vollzogen ist, wie dies doch nach der Theologie des ersten Johannesbriefes möglich gewesen wäre, (vgl. 1 Joh. 3, 17 — 24) liegt am Interpolator; gerade dadurch aber ist uns an vorliegender Stelle möglich geworden, die früheren und die späteren Bestandtheile zu scheiden.

Es folgen nun in beiden Recensionen die wiederum asyndetisch angeknüpften Worte: ἄμεινόν ἐστι σιωπᾶν καὶ εἶναι ἢ λαλοῦντα μὴ εἶναι. Die Worte beziehen sich auf das Vorausgegangene, auf die ἐπαγγελία, die an und für sich werthlos ist, wenn sie nicht durch die δύναμις πίστεως erprobt wird. Das viele thatlose Reden nützt nichts, vielmehr ist es besser zu schweigen und Etwas zu sein, als zu reden und Nichts zu sein. Der syrische Text fügt hieran gleich die Worte ἵνα δι' ὧν λαλεῖ πράσσῃ, καὶ δι' ὧν σιγᾷ γινώσκηται: damit der Zweck der Christen erreicht werde, daß die Reden eben keine leere Worte sind, sondern daß man durch sein Reden Thaten vollbringe, und auch in seinem Schweigen als ein Glaubens- und Thatkräftiger erkannt werde. Daß dieser Finalsatz in ziemlich abrupter Weise sich dem vorhergehenden anschliesse, wollen wir nicht leugnen; aber der Sinn der Worte ist doch auch so durchaus nicht unverständlich: das Reden soll nicht schlechthin verworfen werden, aber es hat eben nur Werth, wenn es sich auch durch die That erweist; besser als vieles Reden und nichts Handeln ist das Schweigen und Handeln; denn jedenfalls wird auf diesem Wege das Ziel der Christen, daß ebensowol das Reden selbst zur That als auch das Schweigen zum Erweis der thatkräftigen Gesinnung wird, leichter erreicht als auf dem andern Wege, viel zu schwatzen und nichts zu sein [116]). Der gewöhnliche Text schiebt mehre Zwischengedanken ein: „Besser ist's zu schweigen und Etwas zu sein, als zu reden und Nichts zu sein. Schön ist das Lehren, wenn der Redende auch demgemäß handelt. Ein Lehrer nun ist, welcher sprach und es geschah; und was er schweigend vollbracht

[116]) Es leuchtet übrigens ein, daß die Bunsen'sche Correctur ἵνα λαλεῖ für ἵνα δι' ὧν λαλεῖ willkührlich und unnöthig ist.

hat ist würdig des Vaters. Wer das Wort Jesu besitzt, kann in der That auch auf seine Ruhe hören, damit er vollkommen sei: damit er durch Das was er redet handele, und durch Das was er verschweigt erkannt werde". Der Zusammenhang ist gut, und die eingefügten Worte geben im Ganzen ein richtiges Interpretament, da Ign. offenbar auch das Reden gelten lässt, wenn es nicht für sich allein steht, sondern zur That reift. Aber daß dieses Interpretament auch mit dastehn müsse um den Sinn verständlich zu machen, müssen wir leugnen. Fehlgegriffen ist übrigens Dieses, daß aus dem λέγειν ohne weiteres ein διδάσκειν wird, was mit dem Zusammenhange streitet und nur die dogmatisirende Tendenz des Interpolators beurkundet; zudem steht nun die — übrigens nicht minder abrupt, als im Syrischen das ἵνα δι' ὧν πράσσῃ κ. τ. λ. an das Vorhergehende angeknüpfte — Wendung καλὸν τὸ διδάσκειν, ἐὰν ὁ λέγων ποιῇ gerade wieder wie eine absichtliche Moderirung des allzuschroffen ignatianischen Gedankens aus. Gegen die Herbeiziehung des Beispiels Christi ist natürlich an und für sich nichts einzuwenden; aber daß es zur Erläuterung des Sinnes unerlässlich wäre, müssen wir abermals bestreiten [117].

Nun reiht sich wieder im gewöhnlichen Text ein längerer bei Syr. fehlender Abschnitt an, der den Rest von Cap. 15 und die Capp. 16 und 17 umfasst. Den Anfang macht die Sentenz οὐδὲν λανθάνει τὸν κύριον, ἀλλὰ καὶ τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν. In welchem Zusammenhange diese Worte mit dem Vorhergehenden stehn sollen, ist schwer zu enträthseln. Uns will jedoch bedünken, als ob dem Verfasser schon hier die Cap. 19 nachfolgenden Worte καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας κ. τ. λ. vorgeschwebt haben, und daß er hier das Gegentheil von dem dort vom Teufel Prädicirten von Christo aussagen will. Zu christologischen Erörterungen ist ja bereits der Weg gebahnt durch das Einschiebsel εἷς διδάσκαλος κ. τ. λ.; und dem entsprechend wird dann die Parallele zwischen Christus und dem Teufel Cap. 17 auch auf die Lehre angewendet, und die Salbe die Christus auf das Haupt genommen habe, um der Kirche Unvergänglichkeit anzuhauchen, der δυςωδία τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ

[117]) In der syrischen Sentenzen-Sammlung bei Cureton S. 197 findet sich ein Fragment aus Cap. 15, welches die beiden ersten Sätze enthält ἄμεινον — ὁ λέγων ποιῇ. Es versteht sich aber von selbst, daß hieraus kein Zeugniß wider unsern syrischen Text entnommen werden kann, da die Sentenzensammlung den weiteren, nach einem griech. MS. überarbeiteten syrischen Text repräsentirt.



αἰῶνος τούτου gegenübergestellt, mit welcher die Epheser sich nicht salben lassen sollen. Die Polemik gegen die Häresien tritt nun wieder in den betreffenden Capp. in den Vordergrund: Christo ist Nichts unbekannt, sondern auch das Verborgene ist ihm offenbar; also müssen wir so handeln, als ob Christus in uns wäre, wir müssen ein Tempel Christi sein, was dann stattfinden wird wenn wir ihn in rechter Weise (δικαίως) lieben. Die Hausverderber (οἰκοφθόροι) aber werden das Reich Gottes nicht erben. Ist schon für Die die Solches irdischerweise thaten der Tod die Strafe, um wie viel mehr werden Die welche den Glauben an Christus durch falsche Lehre verderben, sammt ihren Hörern, dem höllischen Feuer verfallen. Darum hat der Herr Salbe auf sein Haupt genommen um der Kirche Unvergänglichkeit anzuwehn; lasset euch drum nicht salben mit dem üblen Geruche der Lehre des Fürsten dieser Welt, möge er Niemanden von euch gefangen nehmen und dem euch bestimmten Leben entreissen. Warum also werden wir nicht alle einsichtig und nehmen die γνῶσις Gottes an, nämlich Jesum Christum; warum gehn wir thörichterweise ins Verderben und verachten das Gnadengeschenk welches uns der Herr wahrhaftig gebracht hat? — Wir haben gegen die Folgerichtigkeit der hier entwickelten Gedanken ebensowenig einzuwenden, als wir den Bunsen'schen Vorwurf hohler Redensarten und verflüchtigender Mystik erneuern wollen. Muß denn ein Interpolator immer ein geistloser Schwätzer sein, den man sofort an den vorgebrachten Absurditäten erkennen kann? Aber das sei beachtet, daß in allen den Abschnitten die wir dem Interpolator zuweisen, sie mögen nun am Anfange oder in der Mitte oder am Ende des Briefes eingefügt sein, ein und dasselbe Thema immer wiederkehrt, Kampf gegen die Häresien oder was damit im engen Zusammenhange steht, Empfehlung der Einheit der Lehre und der bischöflichen Verfassung. Während die Stellen des syrischen Textes einen Gedankenfortschritt sammt einer Mannichfaltigkeit von christlichen Rathschlägen und Ideen enthalten, kann man mit Bestimmtheit darauf rechnen, daß in der darauf folgenden Stelle des griech. Ignatius, der Gedanke mag sein welcher er wolle, entweder von der bischöflichen Verfassung oder von den Häretikern die Rede ist. Schon die Möglichkeit, diese polemischen Stellen, die auf den ersten Anschein den Hauptinhalt des Briefes auszumachen scheinen, ausscheiden und trotzdem ein zusammenhängendes Ganze, einen stätigen Gedankenfortschritt herstellen zu können, beweist, daß die ausgeschiedenen Stellen keine integrirenden Theile des Ganzen sind.

Ist nun bishierher Alles für unsre Ansicht günstig gewesen, so

wollen wir nicht leugnen, daß Cap. 18 und bes. Cap. 19 auf den ersten Blick der Schein gegen die Ursprünglichkeit der syrischen Recension ist. Beide Recensionen scheinen eine sowol selbst auf gnostischem Boden erwachsene als auch den späteren Gnosticismus bekämpfende Lehre zu enthalten. Wäre insbesondre Letzteres der Fall, so fiele ein Hauptargument für die Ursprünglichkeit des Syrers zu Boden, und Alles was sich bisher über die Tendenz des Interpolators so constant herausgestellt hat, beruhete auf Täuschung. Ehe wir indeß uns zu diesem Zugeständnisse verstehen können, gilts denn doch Alles vorher aufs gründlichste zu untersuchen.

Der griechische Text beginnt nach A Cap. 18 eine neue Gedankenreihe: „Mein Geist ist ein Auswurf des Kreuzes, welches ist ein Anstoß für die Gläubigen, uns aber Heil und ewiges Leben. Wo ist ein Weiser? wo ein Schriftgelehrter? wo ein Rühmen Derer die da einsichtig genannt werden? Denn unser Gott Jesus der Christus ist empfangen worden von Maria, gemäß der Veranstaltung Gottes, aus dem Samen Davids zwar, aber vom heiligen Geiste; welcher geboren und getauft wurde um durch sein Leiden das Wasser zu reinigen. Cap. 19: Und es war dem Fürsten dieser Welt verborgen die Jungfrauschaft der Maria und ihre Niederkunft, gleicherweise auch der Tod des Herrn: drei Geheimnisse des Rufs, welche in der Stille Gottes vollbracht sind. Wie nun sind sie offenbar geworden den Aeonen? Ein Stern leuchtete am Himmel über alle Sterne und sein Licht war unaussprechlich, und Befremdung erregte seine Neuheit. Die übrigen Sterne aber alle sammt Sonne und Mond wurden ein Chor dem Sterne (d. i. wol, wurden seine Trabanten), er selbst aber überstrahlte Alles durch sein Licht. Es entstand aber eine Bestürzung, woher die ihnen unähnliche neue Erscheinung sei, worauf alle Magie gelöst wurde, jede Fessel der Bosheit verschwand, jede Unwissenheit aufgehoben, jedes alte Reich vernichtet wurde, als Gott menschlich erschien zur Neuheit des ewigen Lebens. Den Anfang aber nahm das bei Gott Zubereitete. Seitdem ward Alles zusammen in Bewegung gesetzt, weil auf die Auflösung des Todes gesonnen wurde". Da im Vorhergehenden von den Häresien, specieller von der doketischen Gnosis die Rede ist, so kann man sich veranlasst fühlen auch das hier Gesagte auf sie zu beziehen. Mein Geist ist ein Auswurf des Kreuzes, d. h. nicht sowol, wie Syr. und ein syr. Fragment ebenso wie noch neulich Uhlhorn die Worte fassen, „beugt sich nieder vor dem Kreuze", sondern bringt sich zum Opfer dar für das Kreuz, welches ist ein Anstoß für die Ungläubigen &c. Als diese Ungläubigen könnte man

sich die doketischen Gnostiker denken, die an den wahrhaften Kreuzestod Christi nicht glaubten. Offenbar antidoketische Tendenz hat jedenfalls das Folgende „unser Gott Jesus Christus ist empfangen worden 2c.", wo die Zusammenstellung des Gottesprädicats mit menschlichem Empfangenwerden nur den Sinn haben kann, trotz der Gottheit Christi seine wahre Menschheit zu lehren, gegenüber dem gnostischen Satze, daß auf den ἄνω Χριστὸς (den θεὸς ἡμῶν) menschliche Zuständlichkeiten keine Anwendung finden könnten. Ebenso könnte nun auch der folgende Gedanke, die Jungfrauschaft und Niederkunft der Maria sowie der Tod Christi sei dem Teufel verborgen gewesen, deßhalb ausgesprochen sein, um dadurch die wahre Menschheit Christi zu behaupten, die entgegengesetzte doketische Anschauung aber als einen vom Teufel ausgehenden Irrthum zu bezeichnen. Eigenthümlich gnostisch scheint ferner die Ansicht von dem Sterne zu sein, der alle andern Sterne verdunkelte; und wenn es heisst, daß alle andern Sterne Sonne und Mond miteingeschlossen seine Trabanten geworden seien, so erinnert dies offenbar an die besonders bei Gnostikern häufige Vorstellung von den siderischen Himmelsmächten, zumal wenn wir damit die Worte πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῦτο τοῖς αἰῶσιν; vergleichen [118]). Allein was den letztern Gedanken betrifft, so ist doch andrerseits thatsächlich, daß gerade die Anschauungen von den Himmelskörpern als Wohnsitzen mächtiger, auch auf die Menschen und ihre Geschicke Einfluß übender Wesen längst vor dem späteren Gnosticismus vorhanden waren, wie übrigens bereits oben ausführlicher erörtert worden ist. Daß man damit den Stern der Magier frühzeitig in Verbindung setzte, und von seinem Erscheinen den Beginn der neuen Weltperiode datirte, kann bei einem Schriftsteller nicht auffallen, der einerseits selbst angelologischen Speculationen ergeben war, andrerseits aber in paulinischer Weise die wesentliche Neuheit des Christenthumes behauptete. — Ehe wir nun weiter gehn, wollen wir zunächst deu syrischen Text ins Auge fassen. Wir finden hier unmittelbar nach den Worten καὶ δι᾽ ὧν σιγᾷ γινώσκηται folgende Sätze: περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὅ ἐστιν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ [119]) σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος. Ἔλαθεν τὸν ἄρ-

---

[118]) Man vgl. hierzu die Stelle aus den Excerpten des Theodotion §. 74: διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξενὸς ἀστὴρ καὶ καινὸς, καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν καινῷ φωτὶ, οὐ κοσμικῷ λαμπόμενος, αὐτὸς ὁ κύριος ἀνθρώπων ὁδηγὸς, ὁ κατελθὼν εἰς γῆν, ἵνα μεταθῇ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου πρόνοιαν.

[119]) So ist nämlich offenbar auch im syrischen Texte trotz des vom

χοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς τοῦ κυρίου καὶ [τὰ] τρία μυστήρια κραυγῆς ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη ἀπὸ τοῦ ἀστέρος. Hieran schliessen sich gleich mit einigen Textesänderungen die Worte ὅθεν ἐλύετο μαγεία κ. τ. λ. Ein Zusammenhang des περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ mit dem Vorhergehenden ist bei Syr. ebensowenig als im gewöhnlichen Texte unmittelbar angedeutet. Uhlhorn will etwa folgenden Zusammenhang mit den polemischen Gedanken Cap. 17 auffinden: warum sind wir nicht einsichtig und nehmen die Gnosis Gottes welche Christus ist nicht an, sondern gehen thörichterweise zu Grunde, indem wir die Gnadengabe Gottes verschmähen welche Christus in Wahrheit uns gebracht hat? Was mich persönlich anlangt, so handele ich anders: mein Geist beugt sich vor dem Kreuze u. s. w. Aber dieser Zusammenhang ist nur hergestellt durch eine falsche Ausdeutung des περίψημα, welches nicht sowol die demüthige Unterwerfung unter die durch den Tod Christi gebrachte Gnade bezeichnet, sondern den Entschluß für das Kreuz sein Leben zum Opfer hinzugeben. Hierzu kommt, daß das τὸ ἐμὸν πνεῦμα durchaus keinen Gegensatz zu Andern d. h. hier zu den Häretikern ausdrücken soll; dagegen streitet die Wortstellung. Der Nachdruck liegt vielmehr auf περίψημα, und grade diesem entspricht beim Griechen im unmittelbar Vorhergehenden Nichts woran es sich anreihen könnte. Der einzige Zusammenhang welcher stattfindet ist ein rein äusserlicher. Da nämlich die folgenden Worte περιψ. τ. πν. μ. τοῦ σταυροῦ ὅ ἐστιν σκάνδαλον κτλ. eine Anspielung auf 1 Kor. 1, 24 enthalten, so wird unmittelbar vorher angespielt auf die Worte ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστιν κ. τ. λ. Dadurch wird denn der Gedanke vom Kreuze, welches den Ungläubigen ein σκάνδαλον ist, schon Ende des 17ten Cap. vorbereitet; aber gerade das περίψημα, welches der ganzen folgenden Stelle ihre eigenthümliche Färbung giebt, steht nun ganz unvermittelt und räthselhaft da. Anders beim Syrer. Nicht aufs Versprechen sowol kommts an als auf die Kraft des Glaubens, ob Jemand bis ans Ende erfunden werde. Besser als leeres Reden ist ein mit That verbundenes Schweigen; das Ziel aber ist, durch Reden zu handeln und durch Schweigen als ein Thatkräftiger erkannt zu werden. Es handelt sich also im Zusammenhange darum, durch die That zu beweisen, daß unser Christenthum kein bloses Wort- und Lippen-Christenthum sei. Igna-

---

Uebersetzer ausgedrückten ὑμῶν zu lesen. Eine Absichtlichkeit kann indessen nur Der in dieser Aenderung finden, der die häufige Vertauschung beider Pronomina in griech. Handschriften gänzlich ignorirt.

tius will diesen Beweis liefern, sein ganzes Streben nach dem Martyrium wurzelt in dem Gedanken daß er dadurch wirklich werde als Christ erfunden werden, nicht blos den Namen eines Christen führen werde (Röm. 3). So ists denn sehr natürlich, wenn ihn der Gedanke, wir sollen uns nicht blos Christen nennen, sondern auch durch die That unser Christenthum erweisen, und selbst wenn wir stillschweigen, eine thatkräftige Gesinnung beurkunden, auf seinen bevorstehenden Tod als den thatsächlichen Erweis seines Christenglaubens bringt, und er demgemäß fortfährt, mein Leben gebe ich zum Opfer hin für das Kreuz d. i. für den Glauben an den Gekreuzigten. Dieser Gedanke ist also durchaus in diesem Zusammenhange nicht überraschend, sobald man nur περίψημα richtig versteht, was freilich bei dem syrischen Uebersetzer nicht der Fall war [120].

Wenn nun auch im syrischen Texte an das περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ die Worte ὅ ἐστιν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος folgen, so ist zunächst festzuhalten, daß der Gedanke vom σκάνδαλον eine Anspielung auf 1 Kor. 1, 24 ist. Ist er dort speciell auf die Juden bezogen, während von den Heiden behauptet wird daß ihnen das Wort vom Kreuze eine μωρία sei (vgl. V. 18): so ist hier der letztere Gedanke fallengelassen, und was dort von den Juden gilt, hier überhaupt auf die Ungläubigen erweitert. Diese ἀπιστοῦντες sind aber nach Cap. 8 mit den σαρκικοὶ identisch; es sind ganz allgemein die Nichtchristen. Ignatius kehrt also hier zu dem schon früher erörterten Unterschiede zwischen Christen und Nichtchristen zurück. Christenpflicht ists, durch die That den Glauben an das Kreuz zu erweisen: denn dieses ist zwar den Ungläubigen ein Anstoß, den Christen aber bringt es Heil und ewiges Leben. Hiermit ist denn der Weg gebahnt, im Folgenden das Christenthum als die neue Religionsökonomie erscheinen zu lassen, als die neue Weltperiode, in welcher die Herrschaft des Teufels und der siderischen Himmelsmächte vernichtet sei und vielmehr das bei Gott Vorbereitete seinen Anfang genommen habe. Als An-

[120]) Befremdlich ist uns hierbei nur das Eine erschienen, daß Uhlhorn S. 21 die Uebersetzung des Syrers „mein Geist beugt sich vor dem Kreuze" als ein Rathen aus dem Zusammenhange bezeichnet und als einen Beweis braucht, daß Derselbe das Wort περίψημα nicht verstand, während er doch selbst S. 47 an der Stelle der buchstäblichen Uebersetzung „mein Geist ist Staub vor dem Kreuze" der Uebersetzung des Syrers sich bedient, indem er von dem Satze περίψημα κ. τ. λ. bemerkt, er erhalte erst dadurch seine rechte Stelle, daß Ign. vorher von Solchen geredet habe die sich nicht vor dem Kreuze beugen.

fangspunkt dieser neuen Zeit wird die Jungfrauschaft und die Niederkunft der Maria gedacht. Dem Teufel waren diese ebenso wie drei andre nicht genannte geheimnißvolle Rufe, welche seit Erscheinen des Sterns in der Stille Gottes vollbracht wurden, unbekannt geblieben; er hatte nicht erkannt, daß seine Weltherrschaft zu Ende gehe. So verschwand denn seitdem, d. h. seitdem der Sohn offenbart worden war, die Magie; jede Fessel wurde gelöst, die alte Herrschaft niedergerissen, die aus Bosheit herrührende Unkenntniß zerstört; Alles gerieth seitdem in Bewegung, weil es auf die Auflösung des Todes abgesehn war, und die neue von Gott vorbereitete Weltperiode nahm ihren Anfang. Offenbar ist es die vorchristliche und nachchristliche Welt, die hier einander entgegengestellt werden: die alte Welt unter der Herrschaft des Teufels, unter Einfluß der siderischen Himmelsmächte, der Magie u. s. w., und die neue Welt, dem Teufel unbekannt in der Stille Gottes vorbereitet. Bedenken wir, daß schon zu des Paulus Zeit der Teufel als Beherrscher der vorchristlichen Weltperiode gedacht ist, daß er der Gott dieser Welt ist 1 Kor. 5, 4, daß die heidnischen Götter als wirklich existirend anerkannt, aber als Dämonen bezeichnet wurden 1 Kor. 8, 5 vgl. 1, 20: so ist es wiederum der Gegensatz zwischen Christenthum und Heidenthum, der uns hier in dem Gegensatze einer doppelten Weltperiode entgegentritt; und wir begegnen hier wieder ganz demselben Gedankenkreise, in welchem der syrische Epheserbrief seinen Schwerpunkt hat, das Verhältniß zwischen Christenthum und Heidenthum zu erörtern. Ist dies im Vorhergehenden durch praktische Anweisungen geschehn, welche das Benehmen der Christen den Heiden gegenüber regeln sollten, so wird nun zuletzt auch die theoretische Seite berücksichtigt, nach welcher Christenthum und Heidenthum als zwei entgegengesetzte Weltperioden erscheinen. Hiermit fällt denn jede polemische Beziehung auf den häretischen Doketismus weg; und wenn im griechischen Texte in den Worten ὁ γὰρ ϑεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς κ. τ. λ. eine solche Bezugnahme ausdrücklich genommen ist, so ist dies nur wieder ein Beweis für das schon oben bemerkte Umdeuten der ächt ignatianischen Worte durch den Interpolator zum Zwecke seiner Polemik gegen den Doketismus. Für den Gedankenfortschritt sind die im Griechischen eingeschobenen Sätze nicht erforderlich: Der erste von ihnen, ποῦ σοφός; ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν; ist ein Citat aus 1 Kor. 1, 20, welches zwar auch nicht ganz wörtlich ist, aber doch genauer an die paulinischen Worte als die Anspielung im vorhergehenden Satze sich anschliesst. Der zweite Satz aber, ὁ γὰρ ϑεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήϑη ὑπὸ Μαρίας, soll auf das

Folgende vorbereiten, und behauptet, soweit er unverfänglich ist, nur Dasselbe was in dem ἔλαϑεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρϑενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς τοῦ κυρίου schon enthalten ist; was aber über den Gedanken dieser letztern Stelle hinausgeht, hat nur Bedeutung durch seine polemische antidoketische Färbung. Wir können also auch hier die Hand des Interpolators deutlich genug erkennen, der den Gedankengang nicht von der Stelle bringt, wohl aber allenthalben seine schon oft aufgezeigte Tendenz offenbart.

Betrachten wir nun die Textgestalt, in welcher die Worte des 19. Cap. im Syrischen aufbehalten sind, etwas genauer. Nach dem Manuscript B lautet der Text ἔλαϑε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρϑενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς τοῦ κυρίου καὶ τρία μυστήρια κραυγῆς κτλ. Es fehlt also der Beisatz des griechischen Textes ὁμοίως καὶ ὁ ϑάνατος τοῦ κυρίου, statt ὁ τοκετὸς αὐτῆς steht ὁ τοκετὸς τοῦ κυρίου, und vor τρία μυστήρια κραυγῆς lesen wir ein καί. Folgen wir dem griechischen Texte, so sind die Jungfrauschaft und die Niederkunft der Maria sowie der Tod Christi selbst diese drei Geheimnisse; folgen wir dem syrischen, so sind diese drei Geheimnisse noch von den vorher genannten Thatsachen, unter welchen der Tod Christi nicht genannt ist, zu unterscheiden. Ms. γ fügt nun ähnlich dem griechischen Texte nach καὶ ὁ τοκετὸς τοῦ κυρίου et mors eius ein, weicht aber im Uebrigen vom gewöhnlichen Texte ab und schreibt ebenfalls καὶ ὁ τοκετὸς τοῦ κυρίου und nicht καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς. Dieser passive Gebrauch des Wortes τοκετὸς kann nicht auffallen, da er sich auch an einer andern ignatianischen Stelle findet, Röm. 6 ὁ τοκετός μοι ἐπίκειται. Wichtiger aber ist Dieses, daß auch cod. γ καὶ τρία μυστήρια liest. Die Vertheidiger des griechischen Textes meinen nämlich, daß der syrische Epitomator, weil er καὶ ὁ ϑανατὸς τοῦ κυρίου aus irgend welchen Gründen wegließ, das καὶ habe einschieben müssen; er habe ja nur noch zwei Thatsachen gehabt, auf welche das τρία μυστήρια nicht mehr bezogen werden konnte. Dem steht aber nun cod. γ im Wege. Da bei ihm alle drei Thatsachen sich finden, so sieht man, will man die genannte Meinung festhalten, nicht ein, warum er trotzdem das καὶ beibehielt; er hätte es doch streichen müssen, wenn er diese drei Mysterien auf die Jungfrauschaft und die Niederkunft Mariä und auf Christi Tod bezog. Da dies aber nicht geschehen ist, so ist hiermit bewiesen, daß auch selbst in dem Falle daß alle drei Thatsachen im Texte so standen wie sie sich im griechischen Texte finden, eine uralte Auffassung der Worte nebenherging, welche die drei Geheimnisse von jenen drei Thatsachen noch unterschied. Nun aber stellt

sich der Sachverhalt gerade umgekehrt: man sieht sehr leicht ein, wie, wenn καὶ ursprünglich im Texte stand, das Verständniß jener drei Geheimnisse aber als dreier noch von den vorhergenannten unterschiedener verloren gegangen war, ein Späterer das καὶ streichen konnte um den ihm unverständlichen Worten durch Beziehung auf das Vorhergenannte einen fasslichern Sinn abzugewinnen. Man kann nun vielleicht zweifelhaft sein, ob καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ ursprünglich im syrischen Texte gestanden habe. Nach anderweitigen Erörterungen wissen wir, daß cod. γ später ist als cod. β, und auch noch einzelne andre Spuren späterer Aenderungen enthält. Die bei weitem wahrscheinlichere Ansicht der Stelle ist also diese, daß die Worte ursprünglich im Syrischen fehlten, und in einem späteren Codex, sei es aus dem griechischen Texte, sei es unabhängig von ihm, nachgetragen worden sind. Dann aber ist damit eben ein Zeugniß für die Ursprünglichkeit des καὶ gewonnen, welches bei der Auffassung welche der griech. Text allein zulässt, im cod. γ geradezu unsinnig sein würde. Wäre aber umgekehrt καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ auch im Syrischen die ursprüngliche Lesart, so wäre das καὶ als Einschiebsel eines unverständigen Epitomators erst recht unbegreiflich. Vergleichen wir nun die äussern Zeugnisse für die eine oder andre Lesart, so stimmen mit cod. Med. nicht allein die lateinischen codd. der Familie A, sondern auch sämmtliche Zeugen von B, die armenische Version, das syrische Fragment bei Timotheus (Cureton S. 211) und ein andres syrisches Fragment unter Nr. XIII. bei Cureton (S. 219) überein. Der Armenier und die beiden Fragmente kommen aber nicht als selbständige Zeugen in Betracht, da sie später sind als unsre syrische Recension und, was den Armenier betrifft, der weiteren nach A ergänzten syrischen Recension, was die beiden Fragmente betrifft, nicht einmal einer besondern syrischen Version sondern dem Texte A unmittelbar entnommen und erst mit den betreffenden Schriften aus dem Griechischen ins Syrische übertragen sind. Wir wären also mit den handschriftlichen Zeugnissen auf den griechischen Text beider Familien zurückgeführt, und die Frage schwankt noch immer. Einen bedeutenden Beitrag zur Entscheidung geben aber die patristischen Citate. Der Erste der den Tod Christi erwähnt und die Stelle in der gewöhnlichen Recension gekannt hat, ist Eusebios, von dem wir ohnehin wissen daß er den gewöhnlichen griechischen Text in der Hauptsache schon vor sich hatte. Ausserdem findet sich der Tod Christi noch erwähnt bei Jobius Monachus aus dem 6. Jahrhundert: φησὶ γὰρ θεοφόρος Ἰγνάτιος· τρία λαθεῖν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου, τὴν παρθενίαν Μαρίας, τὴν σύλληψιν τοῦ κυρίου καὶ τὴν

σταύρωσιν, eine Stelle die übrigens um deswillen bemerkenswerth ist, weil auch er καὶ ὁ τοκετὸς τοῦ κυρίου (passivisch) gelesen zu haben scheint. Dagegen ist auffällig, daß weder Theophilos noch Origenes, welche vor Eusebios, noch Basilios und Hieronymus, welche nach ihm lebten, des Todes Christi mit Erwähnung thaten, trotzdem daß alle vier die betreffende Stelle benutzt haben. Freilich lässt sich aus der Beschaffenheit dieser Citate auch kein zwingender Schluß ziehen, daß jene Väter den betreffenden Zusatz nicht gelesen haben: Origenes citirt die Stelle nicht vollständig; Theophilos und Basilios geben gar kein wirkliches Citat, und Hieronymus hat aller Wahrscheinlichkeit nach den Ignatius gar nicht gelesen, sondern den betreffenden Passus erst aus Theophilos geschöpft. Indessen bleiben doch namentlich die Worte des Theophilos „ut partus eius falleret diabolum putantem Jesum de uxorata, non de virgine natum esse“ (desgl. des Basilios ὅτι ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου τὴν παρθενίαν τῆς Μαρίας ἡ τοῦ Ἰωσὴφ ἐπενοήθη μνηστεία) dem syrischen Texte günstig; und ein positives Zeugniß für denselben, das bisher nur von Cureton beachtet worden ist, gewinnen wir durch das achte Cap. des unächten ignatianischen Philipperbriefs. Hier lesen wir die Worte: πολλὰ γάρ σε λανθάνει· ἡ παρθενία Μαρίας· ὁ παράδοξος τοκετὸς, ὅστις ὁ ἐν τῷ σώματι· ὁ ἡγούμενος ἀστὴρ τῶν ἐν ἀνατολῇ τῶν τὰ δῶρα κομιζόντων Μάγων· ἀρχαγγέλου ἀσπασμὸς πρὸς παρθένον κτλ. Offenbar hat der Verfasser hier unsere Stelle vor Augen gehabt; er erwähnt die παρθενία Μαρίας, den τοκετὸς und den Stern der Magier; vom Tode Christi aber weiß er nichts. Dieses Zeugniß, auf das wir übrigens gleich nachher nochmals zurückkommen werden, lässt sich nicht beseitigen. — Diese äusseren Gründe lassen sich noch durch innere unterstützen. War für den cod. γ. ohnehin wahrscheinlich, daß dort die Worte καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ erst später in den Text gekommen sind, so dürfte im gewöhnlichen Texte schon die Form dieses Beisatzes, nämlich seine Einkleidung durch ὁμοίως καὶ, den anderweit schon angeregten Verdacht verstärken. Dieses ὁμοίως καὶ ist im Texte befremdlich, während es völlig an seinem Platze ist, sobald die Worte ein ursprünglich von irgend einem Leser an den Rand geschriebenes Glossem sind, welches dann in den Text selbst eindrang. Dieses Glossem mag immerhin sehr alt und auch in den syrischen Text ziemlich zeitig gekommen sein; wenigstens findet es sich bereits in der Vorrede eines syrischen Commentars zum Johannesevangelium Mus. Brit. Cod. Add. 14,682, aus welcher Cureton die betreffenden Worte abgedruckt hat. Dem Commentator scheint der syrische Text in

der Lesart des cod. γ vorgelegen zu haben. Einen andern Grund für die Unächtheit dieser Worte hat endlich schon Ritschl S. 578 geltend gemacht. Er bemerkt: „Ferner ist es nur eine Verderbniß des Textes, daß in dieser Stelle ὁ θάνατος τοῦ κυρίου steht: denn wenn davon die Rede ist, daß die Merkmale der Gottheit Christi dem Teufel verborgen blieben, so geschieht es zur Erklärung der Thatsache daß der Teufel den Tod Christi bewirkte, gemäß einer durch das ganze christliche Alterthum verbreiteten Vorstellung (vgl. Baur's Versöhnungslehre S. 30 ff.); also ist in diesem Zusammenhange der Satz, daß dem Teufel der Tod Christi verborgen blieb, eine reine Unmöglichkeit. Darum ist die Auslassung dieser Worte ein Beweis für die Ursprünglichkeit des kürzeren Textes"[121]). Hilgenfeld, welcher gleichfalls die Schwierigkeit erkennt, weiß sich nicht anders zu helfen, als durch die Behauptung, daß dem Teufel allerdings nicht die äussere Thatsache des Todes, sondern nur die Gottheit des Gekreuzigten, das Leiden eines Gottes verborgen gewesen wäre (S. 256). Allein davon steht gar nichts da, und gerade die Hauptsache wird erst willkürlich in die Worte hineingetragen; abgesehn von der Inconcinnität die dadurch entstehn würde, da ja die Jungfrauschaft Mariä und die Geburt jedenfalls als solche „äussere Thatsachen" gefasst werden müssen.

Nach Dem allen kann man sich der Anerkenntniß nicht wol entziehn, daß der syrische Text des cod. β. die richtige Lesart enthalte, der auf den Tod Christi bezügliche Zusatz hingegen erst später in den Text eingedrungen sei. Veranlassung dieses Glossems aber mag eine ähnliche Reflexion gewesen sein, wie sie Uhlhorn anstellt, daß nämlich hier, wo Ignatius von dem Gedanken ans Kreuz ausgehe, der Tod des Herrn am wenigsten habe fehlen dürfen. Ist nun aber hier der richtige Text nach dem Syrischen herzustellen, so hängt damit auch die andre Nothwendigkeit zusammen, die 3 μυστήρια κραυγῆς noch zu unterscheiden von der Jungfrauschaft der Maria und der Geburt des Herrn. Man mag nun über den Sinn dieser drei Geheimnisse ins Klare kommen kön-

[121]) Selbst Uhlhorn erkennt S. 48, wie es scheint unabhängig von Ritschl, die Unmöglichkeit an, uns den Gedanken vorstellig zu machen, „der Tod Christi blieb dem Teufel verborgen", da es doch eine durch die Evangelien hindurchgehende Vorstellung sei, der Teufel habe den Tod Christi mit-verursacht. Aber der Ausweg den er nun ergreift um den griech. Text trotzdem zu retten, nämlich daß Ign. nicht an die Mysterien als geschichtlich auf Erden vollzogen, sondern an den erst in Gott vollzogenen Rathschluß der Erlösung denke, wird schwerlich bei irgend Jemandem Billigung finden.

nen oder nicht: soviel steht fest, daß jede Auslegung falsch ist und den Knoten zerhaut anstatt ihn zu lösen, welche dieselben mit den vorhergenannten Thatsachen identificirt und zu dem Ende an der Aechtheit jenes Glossems festhält.

Betrachten wir nun den offenbar ursprünglichern syrischen Text, so folgen hier die Worte καὶ τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ [122]) ἐπράχθη ἀπὸ τοῦ ἀστέρος. Was ist nun unter diesen μυστήρια κραυγῆς zu verstehn? Ritschl geht davon aus, daß sie nach dem Folgenden εἰς φανέρωσιν υἱοῦ gedient haben und zeitlich auf die Erscheinung des Sternes gefolgt sind. Auch Weiß stimmt in seinem (sonst ziemlich mißglückten) Erklärungsversuche [123]) damit überein, daß ἀπὸ τοῦ ἀστέρος „seit dem Sterne" zu übersetzen sei. Hilgenfeld wirft freilich die Frage auf, wer die Worte quae facta sunt a stella so deuten könne? Aber möglich wird Dies, wenn man nicht blos bei dem Bunsen'schen τῷ ἀστέρι oder der Cureton'schen Version „a stella" stehn bleibt, sondern nachforscht, wie die Worte ursprünglich gelautet haben mögen. Im syrischen Texte steht ܡܢ ܠܘܬ ܟܘܟܒܐ d. i. wörtlich ab iuxta stellam oder a latere stellae. Das syrische ܡܢ ܠܘܬ zeigt wie das hebr. מֵאֵת das räumliche Herkommen oder Ausgehn von Etwas an; es ist also nicht Uebersetzung des griechischen ὑπὸ, sondern von ἀπό. Stand aber ἀπὸ τοῦ ἀστέρος ursprünglich im Texte, so fragt es sich gar nicht mehr, wie der syrische Uebersetzer es aufgefasst hat, sondern was es im Griechischen bedeutet habe. Daß aber das griechische ἀπὸ τοῦ ἀστέρος die temporelle Deutung „vom Sterne an" „seit dem Sterne" zulasse, wird Hilgenfeld doch gewiß nicht in Abrede stellen wollen. Nach Beseitigung dieser Schwierigkeit glauben wir ein Recht zu haben, die Ritschl'sche Auslegung abermals aufzunehmen. Die μυστήρια κραυγῆς sind geheimnißvolle Rufe, die in der Stille Gottes vollbracht wurden seit Erscheinung des Sterns. Sie sind in der Stille Gottes vollbracht, wiefern sie eben dem Teufel verborgen waren; andrerseits sind sie Geheimnisse des Rufs, also doch auch irgendwie offenbar; womit zusammenstimmt daß ihr Zweck und Erfolg ja die φανέρωσις des Sohnes ist, denn es heisst im Folgenden καὶ ἔνθεν, τοῦ υἱοῦ φανερουμένου, ἠφανί-

---

[122]) Offenbar ist nämlich die Lesart des Syrers ܒܢܝܚܘܬܗ in lenitate ein Schreibfehler für ܒܫܠܝܗ in tranquillitate, obwol derselbe Irrthum nicht blos in beiden syr. codd., sondern auch beim Armenier sich findet.

[123]) Reuters Repertorium 1852. Sept. S. 183 f.

ζέτο μαγεῖα κτλ. Ritschl hat nun ganz recht, daß er die Geheimnisse des Rufes in der evangelischen Geschichte aufzufinden sucht; und da dieselben zur φανέρωσις des Sohnes gedient haben sollen, so ist nichts einfacher als an die himmlische Stimme οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα zu denken, welche im Matthäus-Evangelium zweimal, bei der Taufe und der Verklärung Christi, ertönt 3, 17. 17, 5. Welches nun der dritte Ruf sei, wird freilich schwer zu entscheiden sein. Man kann schwanken zwischen dem Rufe der Engel Luk. 2, 10 — 13, oder der Verkündigung der Niederkunft Mariä Mt. 1, 20 ff. vergl. Luk. 1, 26 ff. Die Benutzung des Lukas oder eines verwandten Evangeliums ums Jahr 108 unterliegt wol keinem kritischen Bedenken, und für den Lobgesang der Engel „Ehre sei Gott in der Höhe ꝛc.“ würde sprechen, daß auch die beiden andern Rufe trotzdem daß sie dem Teufel verborgen blieben öffentlich vollbracht worden sind. Die andre Ansicht fände eine Unterstützung darin, daß dann alle 3 Rufe aus Matthäus geschöpft sein könnten. Das Bedenken, daß bei Mt. die Geschichte vom Sterne erst nach dieser Engelverkündigung berichtet werde, dieselbe also nicht gut als zeitlich später erfolgt gedacht sein könne, liesse sich noch beseitigen: denn Matth. erzählt ja nur, daß die Reise der Magier zur Aufsuchung des Sternes erst nach der Geburt Jesu erfolgte, nicht aber daß dieser Stern selbst erst seitdem aufgegangen sei. Es war aber eine alte Tradition, daß der Stern schon zwei Jahre vor Christi Geburt den Magiern erschienen sei [124]). Allein da bei Ignatius die Geburt Christi schon vorher erzählt wird, so will es sich nicht gut schicken, daß die Verkündigung dieser Geburt erst nach der Geburt selbst erwähnt worden sein soll. Wir werden also doch auf den Ruf der Engel Luk. 2, 10 ff. zurückkehren müssen, wenn wir es nicht vorziehen mit Ritschl anzunehmen, daß in dem von Ign. benutzten Evangelium noch ein dritter Ruf erwähnt worden sei, der dann vielleicht geradeso gelautet haben mag, wie die beiden andern. Daß aber nicht zur Gewißheit erhoben werden kann, welches dieser dritte Ruf sei, liegt nicht an der Unverständlichkeit der ignatianischen Worte selbst, sondern an unserer lückenhaften Kenntniß der evangelischen Literatur, und insbesondre daran, daß wir nicht wissen, welche Evangelien Ignatius etwa ausser dem Matthäus noch benutzt haben mag. Wir können es daher ruhig dem Leser überlassen, zu urtheilen über Hilgenfeld's Behauptung, Ritschl gestehe thatsäch-

[124]) In einem durch Cureton S. 287 mitgetheilten Fragment aus dem Buche eines gewissen Ephraem, (ܡܥܪܬ ܓܙܐ) „Cave of Treasures“ betitelt.

lich selbst, daß hier kein Sinn sei; und wenn er weiterhin sagt, „kann etwas klarer sein als daß der Urheber des syrischen Textes die allerdings schwierige Stelle von den drei Geheimnissen gar nicht verstand und auf die sinnloseste Weise entstellte?" so vermissen wir hierbei allen Beweis dieser so apodiktisch hingestellten Behauptung. Bestätigt aber wird unsre Auslegung auch noch dadurch, daß sie schon in sehr alter Zeit bekannt war. Der obenerwähnte syrische Commentator des Evangeliums Johannis, der obendrein den Text von cod. γ. vor sich gehabt zu haben scheint, bringt mit der Jungfrauschaft Mariä, der Geburt und dem Tode Christi, als drei Dingen die dem Teufel verborgen gewesen seien, die Stimme in Verbindung welche bei der Taufe Christi im Jordan ertönte, und bemerkt, daß unmittelbar nach der Taufe Christus dem Teufel eine Gelegenheit gegeben habe ihn zu versuchen, damit Derselbe nicht merken sollte, daß er Gott sei. Die Worte lauten nach der englischen Uebersetzung von Cureton [125]): Chapter 23, on how many causes were hidden from the Devil. We also state, that they are three: I mean, the pregnancy of the Virgin, and the birth and death. And for this reason, when at the Jordan he had heard, this is my beloved son, that he might not perceive that he is God, immediately after being baptized he gave him an occasion for the temptation". Ebenso führt nun auch der Verfasser des unächten Philipperbriefes, in dem schon oben benutzten 8ten Cap., ausser der Jungfrauschaft Mariä und der wunderbaren Geburt und dem Sterne der Magier noch eine Reihe von andern Dingen an, die dem Teufel verborgen gewesen seien, und erwähnt unter ihnen zuerst die Begrüßung der Jungfrau durch den Erzengel, ferner den Lobgesang der Engel auf den Neugebornen und weiter unten auch noch die himmlische Stimme bei der Taufe Christi. Wenn auch die Masse der Dinge die noch ausserdem angeführt werden, verräth, daß der Verfasser jene drei Geheimnisse selbst nicht mehr recht zu deuten wusste: so hat er doch jedenfalls den richtigen Weg eingeschlagen um zum Verständnisse der Stelle zu gelangen, und legt ein positives Zeugniß gegen ihre Zurückbeziehung auf die Jungfrauschaft Mariä und die Geburt Christi ab.

Werfen wir nun noch einen Blick auf den übrigen Theil des 19. Cap., so hat der griechische Ueberarbeiter aus den Worten ἀπὸ τοῦ ἀστέρος den Stoff zu einer weiterausgeführten Erörterung genommen. Er lässt daher ἀπὸ τοῦ ἀστέρος weg und knüpft durch die Frage πῶς οὖν

[125]) Syrisch sind die Worte mitgetheilt im Corpus Ignatianum S. 285.

ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; den Gedanken an, daß ein Stern am Himmel alle andern Sterne überstrahlt und durch seine Neuheit Bestürzung erregt habe. Bei wem? wird zwar nicht gesagt; da aber das Erscheinen des Sternes den Zweck haben soll, die dem Teufel verborgenen Geheimnisse den Aeonen kund zu thun, so ist wol nicht zu zweifeln, daß nicht die Aeonen, sondern der Teufel von Bestürzung ergriffen worden sein soll. Der hier ausgesprochene Gedanke ist ein in der alten Kirche ziemlich verbreiteter; er unterliegt durchaus nicht den Bedenken, die Bunsen gegen ihn geltend zu machen gesucht hat. Daß im Protevangelium des Jakobus (Thilo cod. apocr. p. 256) eine ganz ähnliche Anschauung ausgesprochen sei, ist schon öfters bemerkt worden [126]). Ganz verwandt sind noch zwei andre, zuerst von Cureton mitgetheilte syrische Stellen: die eine aus der schon obengenannten Schrift jenes Ephraem: „for two years before the birth of Christ the star appeared to the Magi; for they beheld the star in the firmament of heaven, which shone with a light, the appearence of which was greater than all the stars; and there was a girl in the midst of it holding a boy, and a crown was plaied upon his head, according to the custom of the ancient Kings and Magi of the Chaldeans". Die andre Stelle fand Cureton in einem syrischen Manuscript (Brit. Mus. Cod. Add. 14,484); sie lautet in der syrischen Uebersetzung Curetons: „the Magi said, we saw a star that was very exceeding in its magnitude, that shone among the rest of the stars. And the stars were darkened by its light, so that they were not even seen. And we knew that a king was born unto Israel". Es wird sich kaum in Abrede stellen lassen, daß alle diese allegorischen Ausdeutungen auf das Matthäus-Evangelium zurückgehen; und an und für sich steht nichts im Wege anzunehmen, daß schon Ignatius selbst dieselbe Typologie angewendet haben kann [127]). Allein, wenn unsere obigen Erörterungen über die Ursprünglichkeit des syrischen Textes

[126]) Die Worte lauten: Εἴδομεν ἀστέρα παμμεγέθη, λάμψαντα ἐν τοῖς ἄστροις τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἀμβλύνοντα τοὺς ἄλλους ἀστέρας ὥστε μὴ φαίνεσθαι αὐτούς.

[127]) Ein einziger Blick auf die oben mitgetheilte Stelle aus den Excerpten des Theodotion lehrt übrigens den Unterschied dieser Anschauung von der des späteren Gnosticismus. Dort ist der κύριος ἀνθρώπων selbst dieser Stern. Einen recht schlagenden Beweis für die Umbildung, welche dergleichen Ideen im späteren Gnosticismus erfuhren, enthält übrigens auch die von Irenäus mitgetheilte Stelle von der Erscheinung des ἑξαγράμματον ὄνομα, welches die Unwissenheit und den Tod vernichtet habe Iren. ed. Mass. p. 76.



richtig sind, wenn insbesondre auch die Worte ἀπὸ τοῦ ἀστέρος anfänglich im Texte gestanden haben: so kann gegenwärtiger Passus dennoch nicht von Ignatius selbst herrühren, da Dieser ja nicht die Erscheinung des Sternes allein, sondern insbesondre die drei geheimnissvollen Rufe, welche zeitlich auf die Erscheinung des Sternes gefolgt sind, als die Offenbarung des Sohnes vermittelnd denkt. Hierzu kommt eine stilistische Schwierigkeit: ganz gegen die sonstige Kürze und Gedrungenheit der ignatianischen Schreibweise wird hier derselbe Gedanke nur mit andern Worten in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen wiederholt. Zuerst lesen wir: ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν, καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ. Und nun folgt Dasselbe noch einmal: τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα, ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ, χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι· αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα. ταραχή τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς. Der Ausdruck ταραχὴ, der dem Sinne nach nur den ξενισμὸς wiederholt, dient übrigens zugleich als Ueberleitung zu den folgenden Worten.

Die letzten Sätze des 19ten Cap. sind im Ganzen beim Syr. und im gewöhnlichen Texte übereinstimmend. Doch finden sich neben einigen Irrthümern des syrischen Uebersetzers (wir rechnen hierher die Weglassung von πᾶσα vor μαγεία und insbesondre die ungenaue Uebersetzung des κακίας ἄγνοια καθῃρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο durch et regnum antiquum et error mali peribat, also mit Weglassung von καθῃρεῖτο) auch einige Abweichungen andrer Art, welche für ursprüngliche gelten müssen. Nach Syr. ist nämlich mit Beseitigung jener Irrthümer der Text folgendermaßen herzustellen: Ἔνθεν τοῦ υἱοῦ φανερουμένου ἐλύετο [πᾶσα] μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο, κακίας ἄγνοια [καθῃρεῖτο] παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο. Ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν. Ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον. Die Hauptabweichungen sind: die Lesart ἔνθεν τοῦ υἱοῦ φανερουμένου, welche die Offenbarung des Sohnes als durch die vorhergegangenen dem Teufel verborgenen Thatsachen gewirkt sein lässt; die Weglassung des Zusatzes εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς; endlich die Umstellung der beiden letzten Sätze. Dass die Lesart τοῦ υἱοῦ φανερουμένου einer früheren dogmatischen Entwickelungsperiode angehören muss als die des griech. Textes θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου, ist schon früher gezeigt worden; in der Weglassung des Zusatzes εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς stimmt auch B überein; und was endlich die Stellung des ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῷ

ἀπηρτισμένον anlangt, so bedarf es keines grossen Scharfsinnes um zu erkennen, daß dieser Satz als Abschluß der ganzen Erörterung eine weit passendere Stelle findet als im griech. Texte.

Hiermit ist der syrische Epheserbrief zu Ende. Eine Grußformel scheint zu fehlen, wenn nicht etwa auch wie im Briefe an Polykarp in älteren Manuscripten ἡ χάρις oder etwas Aehnliches gestanden hat. Uebrigens muß man bedenken, daß nach dem grossen abschliessenden Gedanken „Seinen Anfang aber nahm das bei Gott Zubereitete" eine solche Grußformel billig entbehrt wird. Der griechische Text fügt freilich noch zwei ganze Capitel hinzu; doch häufen sich gerade in diesen die Schwierigkeiten, wenn man an ihrer ignatianischen Abfassung festhalten will. Namentlich tritt in ihnen die uns wohl bekannte Tendenz des Interpolators, auf Befestigung der Kircheneinheit durch die bischöfliche Verfassung und auf Bekämpfung der doketischen Häresien hinzuarbeiten, so deutlich zu Tage, daß das Urtheil über sie nach allem Bisherigen kaum noch schwanken kann. Wir können uns jedoch hier eines näheren Eingehns auf die betreffenden Capp. um so eher entschlagen, als wir bereits an andern Orten alles Nöthige beigebracht haben.

Noch ist uns übrig, den Römerbrief in ähnlicher Weise durchzugehn wie die beiden anderen Briefe. Im Allgemeinen stellt sich hier das Verhältniß so, daß die Hauptmasse dieses Briefes Cap. 1 — 5, mit Ausnahme von einigen kleineren Zusätzen im Griechischen, in beiden Recensionen übereinstimmt. Abweichungen aber ergeben sich theils in der Eingangsformel, die bei Syr. weit kürzer ist, theils in den letzteren Capp. von Cap. 6 an, wo Syr. wiederum zuerst einen weit kürzern Text, sodann aber einen Abschnitt der im Griechischen Cap. 4 und 5 des Trallerbriefes bildet enthält. Die Entscheidung zwischen dem kürzeren und dem längeren Texte wird nun eines theils dadurch erschwert, daß in beiden im Ganzen guter Zusammenhang ist; andrerseits dadurch, daß gerade in diesem Briefe die dogmatisirende Tendenz des Ueberarbeiters zwar durchaus nicht unerkennbar ist, aber doch mehr in den Hintergrund tritt. Wir können daher hier die Gründe welche Anlaß zu diesem oder zu jenem Einschiebsel gaben, nicht durchgängig so bestimmt wie namentlich im Epheserbriefe angeben, und müssen uns wenigstens theilweise mit dem Nachweise begnügen, daß, da in den beiden Recensionen guter Zusammenhang sei, kein Grund sich denken lasse der uns nöthigen müßte unsere anderweit festgestellte Ansicht von der Entstehungsweise des gewöhnlichen Textes zu verlassen und den Syrer als Epitomator anzusehn.

Da wir es hier nicht mit der eigentlichen Textkritik zu thun haben,

sondern mit der Frage nach der Ursprünglichkeit der kürzeren oder weiteren Recension im Ganzen, so haben wir uns nur an die Eingangsformel und an den letzten Theil des Briefes von Cap. 6 an zu halten. Wenn sich nämlich Cap. 1 — 5 hier und da ein Satz im gewöhnlichen Texte findet der im Syrischen fehlt, so giebt dies keinen genügenden Anhaltepunkt zur Entscheidung der Frage, ob der Grieche Ueberarbeiter oder der Syrer Epitomator sei. Bis auf eine einzige Stelle wo jedenfalls ein Irrthum im syrischen Texte vorliegt, lässt sich aus innern Gründen in utramque partem streiten; die äussern Gründe aber weisen unwiderleglich nach, daß der syrische Uebersetzer bei weitem die vorzüglichste und älteste Textgestalt vor sich gehabt habe, und daß fast sämmtliche beim Syr. in dem Abschnitte Cap. 1 — 5 fehlenden Stellen ursprünglich im Texte fehlten und im gewöhnlichen colbertinischen Texte später eingetragen worden sind. Dasselbe ist übrigens mit einer Reihe von Einschiebseln im 7ten Cap. der Fall, deren Unächtheit kritisch nicht minder sicher steht. Kann diese Thatsache, die wir an einem andern Orte noch ausführlicher zu constatiren gedenken, die eigentliche Hauptfrage auch keineswegs zur definitiven Entscheidung führen, so erweckt sie doch mindestens ein überaus günstiges Vorurtheil für die Integrität und Ursprünglichkeit des syrischen (genauer des kürzeren syrischen) Textes.

Die Eingangsformel ist im Griechischen bedeutend länger. Sie lautet nach einigen nothwendigen Emendationen des cod. Colb.:

Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ ἠλεημένῃ ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ, ἡγιασμένῃ καὶ πεφωτισμένῃ ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα ἅ ἐστιν κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ἀξιόθεος, ἀξιοπρεπὴς, ἀξιομακάριστος, ἀξιέπαινος, ἀξιεπίτευκτος, ἀξίαγνος καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης, χριστόνομος, πατρώνυμος, ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ πατρὸς, κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ, πεπληρωμένοις χάριτος θεοῦ ἀδιακρίτως, καὶ ἀποδιϋλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος, πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν ἀμώμως χαίρειν.

Dagegen lesen wir im Syrischen:

Ἰγνάτιος ὁ καὶ θεοφόρος τῇ ἠλεημένῃ ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου ἐκκλησίᾳ, ἥτις προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων ἀξιόθεος, ἀξιοπρεπὴς, ἀξιομακάριστος, ἀξιέπαινος, ἀξιομνημόνευστος, ἀξιεπίτευκτος, καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης, καὶ πεπληρωμένη ἐν νόμῳ Χριστοῦ ἀμώμως, πλεῖστα χαίρειν.

An sich ist natürlich Beides möglich: der kürzere Text könnte ebensowol Original als Excerpt sein; der Zusammenhang ist hier wie dort gut. Auch soll die allerdings auffällige Länge der Grußformel beim Griechen nicht als Grund gegen dieselbe geltend gemacht werden: das Urtheil könnte in diesem Falle doch nur ein rein subjectives sein. Warum nun aber der Syrer den griechischen Text verkürzt haben sollte, ist nicht recht abzusehn: aus dogmatischen Gründen sicherlich nicht; und insbesondere wäre die Weglassung des Zusatzes ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ Θεῷ ἡμῶν zu πλεῖστα χαίρειν um so auffälliger, da zum Schlusse des Briefes in der Grußformel die Worte τοῦ Θεοῦ ἡμῶν zu Ἰησοῦ Χριστοῦ von demselben Epitomator hinzugefügt worden sein sollen. Hatte aber derselbe hiernach ein Interesse an diesem Zusatze, warum ließ er ihn hier weg, wenn er ursprünglich stand? Dagegen lässt sich eine Spur, welche auf die spätere Erweiterung des ursprünglich kürzeren Textes hindeutet, in den Worten καὶ ἀποδιϋλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος entdecken. Daß diese Worte in Bezug auf Häresien zu verstehen sind, haben schon Andre vor uns eingesehen. Die römische Gemeinde soll also gelobt werden, daß sie alle häretische Bestandtheile aus sich ausgeschieden habe. Halten wir dieses fest, so verbreitet sich ein neues Licht theils über den Sinn in welchem der Ueberarbeiter den ursprünglichen Text auffassen mochte, theils insbesondere über die Tendenz seiner Einschiebsel. Sie alle sollen das Lob der römischen Gemeinde als einer durch und durch rechtgläubigen noch vermehren. So sind die in sich unverfänglichen Worte ἡγιασμένῃ καὶ πεφωτισμένῃ ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα ἅ ἐστιν κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν polemisch-dogmatisch zu verstehn; und ebenso erinnert κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ, obwol es an sich auch anders gedeutet werden könnte, nun mehr als deutlich an die Bemühungen des Interpolators für Herstellung der kirchlichen Einheit. — Bemerkenswerth ist aber der Zusatz ἀποδιϋλισμένοις κτλ. auch noch in anderer Beziehung. Da nämlich im ursprünglichen Römerbriefe kein Anlaß geboten war zur ausdrücklichen Bekämpfung gnostischer Häresien, folglich auch die weiter unten etwa eingefügten Zusätze ebenfalls eine solche Bekämpfung sich nicht zur unmittelbaren Aufgabe stellen durften: so wird allen weitern Consequenzen, die man etwa gegen die Existenz von Häretikern zur Zeit des Ignatius aus dem Römerbriefe hätte ziehen können, von vorn herein dadurch begegnet, daß es heißt, die Römer hätten alle häretische Bestandtheile bereits ausgeschieden. Nun war kein Grund mehr vorhanden, im Verlaufe des Briefes auf jene

Häretiker zurückzukommen, da die römische Gemeinde in einem ganz andern Falle war als die asiatischen Gemeinden, denen das Eindringen der Ketzereien erst noch drohte; und der Anstoß der von dieser Seite erregt und leicht den Glauben an die Integrität der übrigen 6 Briefe hätte gefährden können, war glücklich beseitigt.

Lassen wir nun C. 1—5 aus, wo übrigens unter den Zusätzen zwei, nämlich C. 3 ἐγὼ δὲ ϑέλω ἵνα κἀκεῖνα βέβαια ᾖ ἃ μαϑητεύοντες ἐντέλλεσϑε, und in demselben 3. Cap. die Worte ὁ γὰρ ϑεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται, wie oben schon gezeigt wurde, eine offenbar dogmatisirende Tendenz verrathen, und gehen zu dem letzten Theile des Briefes von C. 6 an.

Hier sind zunächst C. 6 und 7 in Eine Einheit zusammenzufassen. Im syrischen Texte finden sich nur wenige Sätze, deren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zuerst erörtert werden soll. C. 5 hatte Ign. den Wunsch ausgesprochen, daß keines unter den sichtbaren Wesen ihm mißgönnen solle Christi theilhaft zu werden. Alle mögliche Qualen und Plagen des Teufels möchten über ihn kommen, wenn er nur Christi theilhaft würde. Nun folgen die Worte ὁ τοκετός μοι ἐπίκειται, καὶ ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλοῦν τι ἄλλο. Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φϑορᾶς, οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον ϑεοῦ ϑέλω, ὅς ἐστιν σὰρξ Χριστοῦ, καὶ πόμα ϑέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφϑαρτος. Es ist nicht zu leugnen, daß das τοκετὸς hier dunkel ist. Wollte man es im gewöhnlichen Sinne fassen, von der Niederkunft und den Schmerzen der Gebärerin, so bekommen wir ein schiefes fast widerliches Bild, das obendrein schlecht in den Zusammenhang passt. Wir bleiben daher bei der gewöhnlichen Auslegung stehen und fassen es passivisch von dem Geborenwerden zum neuen Leben. Nun ist der Zusammenhang dieser: „Mögen alle erdenklichen Qualen über mich kommen, wenn ich nur Christi theilhaft werde. Die Geburt zum neuen Leben steht mir bevor, alle meine Liebe ist mit Christo ans Kreuz geschlagen, mein Streben ist auf nichts Anderes mehr als auf Christum gerichtet, nicht an vergänglicher Speise noch an den Freuden dieser Welt finde ich Gefallen; Gottes Brot begehre ich, Christi Fleisch und sein Blut begehre ich zum Tranke, welches die unvergängliche Liebe ist". Hiernach wird klar, daß die Sätze von ὁ τοκετὸς an den Nachweis liefern sollen, was ihn doch eigentlich bewege alle Gefahren und Martern auf sich zu nehmen. Das Ziel dieser Martern ist das Χριστοῦ ἐπιτυχεῖν. Denn in Christo beginnt für ihn ein neues himmlisches Leben, gegen welches das irdische Leben mit seiner Lust nicht mehr in Betracht

kommt; darum ist es himmlische und nicht irdische Nahrung nach der ich mich sehne. — Daß hier richtiger und guter Zusammenhang ist, lässt sich kaum leugnen. Doch soll allerdings auch andrerseits nicht verschwiegen werden, daß gerade hier wo mehr das volle Herz als die Strenge des Gedankens die Worte dictirt, ein Zusammenhang allerdings leichter herzustellen war, selbst wenn mit dem Texte allerhand Aenderungen vorgefallen waren. Und namentlich will uns bedünken, als ob der Gedanke noch besser fortschritte, wenn das ὁ τοκετός μοι ἐπίκειται nicht im Text stände.

Gehn wir nun zum weiteren Texte, der hier nicht allein von sämmtlichen Handschriften von A und B, sondern auch von zahlreichen andern Zeugen, insbesondere auch von zwei der weiteren syrischen Recension angehörigen Fragmenten vertreten sind. Der Text lautet nach seiner kritischen Herstellung so: Οὐδέν μοι ὠφελήσει τὰ πέρατα τοῦ κόσμου, οὐδὲ αἱ βασιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου. Καλόν ἐμοὶ ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἢ βασιλεύειν τῶν περάτων τῆς γῆς. Ἐκεῖνον ζητῶ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα· ἐκεῖνον θέλω τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα· ὁ δὲ τοκετός μοι ἐπίκειται. Σύγγνωτέ μοι, ἀδελφοί· μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι, μὴ θελήσητέ μοι ἀποθανεῖν· τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χαρίσησθε μηδ' ὕλῃ ἐξαπατᾶτε. Ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν· ἐκεῖ παραγενόμενος, ἄνθρωπος [τέλειος] ἔσομαι. Ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. Wir brechen absichtlich hier ab. Der Gedankengang ist dieser: „Mein ganzes Streben ist, Christi theilhaft zu werden. Denn alle Freuden und alle Macht der Erde hat geringeren Werth für mich als das Sterben mit Christo. Mein ganzes Suchen und Streben ist auf Christum gerichtet, den für mich Gestorbenen und Auferstandenen. Aber um zu Christo zu gelangen, steht mir der Tod bevor, als die Geburt zum neuen Leben [128]). Verzeiht mir drum, hindert mich nicht zu dem mir bevorstehenden Leben zu gelangen; lasset mich nicht dem Tode anheimfallen, indem ihr mich, der ich Gottes theilhaft werden will, der Welt preisgebt und durch die Materie verführt. Lasst mich das reine Licht erfassen: wenn ich dort angelangt sein werde, werde ich ein vollkommner Mensch sein. Gewährt mir, daß ich ein Nachahmer sein könne des Leidens meines Gottes".

Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß hier ebenfalls guter Zusammenhang ist. Hierzu kommt, daß der ganze Ton dieser Stelle ächt ignatianisch ist und vortrefflich zu dem Tone des Vorhergehenden wie des

[128]) Es ergiebt sich, daß auch hier τοκετὸς passiv zu nehmen ist, als das Geborenwerden zu neuem Leben, was sofort aus dem Folgenden erhellt.

Nachfolgenden (im syrischen Texte) stimmt: die Gedanken machen denselben Eindruck der Originalität den wir bei Lesung des Vorhergehenden empfingen; auch stilistisch entsprechen die Sätze in ihrer kurzen, gedrungenen Weise der ignatianischen Schreibart vollkommen; und ebenso sind die Antithesen nahe verwandt mit denen die wir auch im 7. Cap. des syrischen Textes lesen. Wir müssen daher einräumen, dass uns hier die gewöhnlichen Kriterien, an denen wir sonst überall den Interpolator herausfanden, im Stiche lassen. Man sieht keinen Grund ein, warum dieses Cap. vom Interpolator eingeschwärzt worden sein soll: Alles bewegt sich völlig in demselben Gedankenkreise wie das Vorhergehende; und wenn ein logischer Fortschritt des Gedankens vermisst wird, so kann dies gerade hier nicht als Beweis für die Unächtheit des Abschnittes geltendgemacht werden, da ein längeres Verweilen bei der für Ignatius so wichtigen Bitte an die Römer, ihn nicht am Märtyrertode zu hindern, durch die Natur der Sache selbst geboten erscheint. — Schliessen wir nun an die letzten Worte, „gestattet mir ein Nachahmer zu sein des Leidens meines Gottes", sofort die Gedanken von C. 7 an: „meine Liebe ist gekreuzigt, und es ist in mir kein Feuer das etwas Anderes liebt. Ich habe keinen Gefallen an vergänglicher Nahrung noch an den Freuden dieses Lebens u. s. w.", so ist Alles in schönster Ordnung. Es ist nun bemerkenswerth, dass gerade dieses 6te Cap. des Briefes, mit Ausnahme des letzten von uns vor der Hand noch ausgelassenen Satzes, in zwei syrischen Fragmenten sich findet (Cureton p. 201 u. 206), die sich gegenseitig ergänzen. Von diesen gehört nun zwar das erstere offenbar zur weiteren Recension, das zweite aber, welches nur den Satz ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν — τοῦ θεοῦ μου enthält, bietet sonst lauter Citate die nur aus dem kürzeren syrischen Texte genommen sind. Die Textgestalt dieser Fragmente aber ist für beide Fragmente, insbesondere aber für das letztere, eine überraschend reine und ursprüngliche. Hierzu kommt, dass gerade in diesem Abschnitte die Stelle in welcher von den Leiden Gottes die Rede ist, wol mit der Christologie des syrischen Ignatius völlig zusammenstimmt, mit der des griechischen aber nur mit Mühe vereinbart werden kann. Die schlechthinige Bezeichnung Christi mit dem Gottesnamen ist zwar auch dem Letztern völlig geläufig; dass aber die Anschauung von dem leidenden Gotte einem andern theologischen Vorstellungskreise angehört, ist schon früher ausführlicher gezeigt worden. Endlich ist schon oben eingeräumt, dass der Satz ὁ τοκετός μοι ἐπίκειται im syrischen Texte keine passende Stelle findet. Andrerseits ist aber auch nicht der leiseste Grund vorhanden anzunehmen, dass der

Syrer dieses Cap. absichtlich ausgelassen hätte, zumal ihm die Idee von dem leidenden Gotte ja nur ganz willkommen sein musste.

Nach Dem allen scheint uns nur Eine Möglichkeit übrig zu bleiben: die Worte des 6ten Cap. bis τοῦ θεοῦ μου sind in unseren syrischen Exemplaren, oder vielmehr in einem ihnen zum Grunde liegenden, aus Versehen des Abschreibers ausgefallen, standen aber ursprünglich im Texte. In der gemeinschaftlichen Quelle aus welchen die codd. β und γ geflossen sind, folgte auf den Schluß des 5ten Cap. sofort der Satz von Cap. 7 ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται; die Worte ὁ τοκετός μοι ἐπίκειται aber sind in den Text vom Rande aus eingedrungen, wo sie ein Leser eines vollständigen Exemplares bemerkt und als besonders bemerkenswerthe Sentenz angemerkt hatte. So erklärt sich Alles einfach und ungezwungen.

Soll indeß unser Beweis giltig sein, so müssen wir noch das Weitere zeigen, daß bei den übrigen Sätzen welche im griech. Texte zum Schlusse des 6ten und zum Anfange des 7ten Cap. stehen, nicht derselbe Fall stattfindet wie bei den oben dem ächten Ignatius vindicirten. Nach den Worten „gestattet mir ein Nachahmer zu sein der Leiden meines Gottes" lesen wir folgende Sätze: „wenn Jemand ihn in sich hat, der soll merken, was ich will, und mit mir leiden, wissend was mich zusammenhält. Der Fürst dieser Welt will mich wegreissen und meine auf Gott gerichtete Meinung verderben. Keiner mithin von euch Gegenwärtigen leiste ihm Hülfe; tretet vielmehr auf meine Seite, d. h. auf die Seite Gottes. Führt nicht Jesum Christum im Munde und habt doch Begierde nach der Welt. Neid möge unter euch nicht wohnen, noch leistet mir Folge, wenn ich euch persönlich gegenwärtig bitte, folgt vielmehr Dem was ich euch schreibe. Lebend schreibe ich euch, liebend das Sterben: meine Liebe ist gekreuziget" rc. Schon stilistisch erscheinen die Sätze besonders von vornherein weniger einfach; der Gedanke ferner erscheint durchaus nicht als ein so unmittelbarer frischer Herzenserguß wie das Vorhergehende und Folgende, sondern abstracter und reflectirter. Damit hängt zusammen, daß die ganzen hier mitgetheilten Sätze den Gedankengang unterbrechen und anderen Gedankenreihen angehören. Im Vorhergehenden spricht Ignatius nur seine Bitte an die Römer aus, ihn am Märtyrertode nicht zu hindern, da all sein Sehnen und Streben auf denselben gerichtet sei und er nur so Gottes theilhaft werden zu können meine. Statt dieses Gedankens, der dann von ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται an wiederkehrt, kommt nun nach den Worten „gestattet mir ein Nachahmer zu sein der Leiden meines Gottes" eine Art dogmatischer

Begründung, warum sie ihm dieses gestatten müssten. Zu dem Ende wird Christus und der Teufel gegenübergestellt: „wer Christum in sich hat, wird mich verstehn; der Teufel aber ists der meine auf Gott gerichtete γνώμη zerstören möchte: also dürft ihr nicht meinen Tod hindern, denn das hiesse dem Teufel Hülfe leisten statt Gotte. Ihr sollt aber nicht Christum im Munde führen und doch weltliche Begierden hegen". Im Einzelnen sind der Anstöße nicht wenige. Daß an die Worte ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου der Satz εἴ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει, νοησάτω ὃ θέλω καὶ συμπαθείτω μοι εἰδὼς τὰ συνέχοντά με ziemlich ungeschickt sich anschliesst, leuchtet ein; denn der ganze Zusammenhang ist lediglich durch die Zurückbeziehung des αὐτὸν auf τοῦ θεοῦ μου, also ziemlich äusserlich vermittelt. Wollte man für die Uebereinstimmung und den natürlichen Fortschritt der Gedanken das συμπαθείτω anführen, welches auf das τοῦ πάθους zurückgehe, so dürfte auch Dieses eher das Gegentheil beweisen. Denn was soll es heissen: wer Christum in sich hat, soll mit mir leiden? Hermeneutisch muß sich Dies aus dem Zusammenhange erklären lassen; nun sehn wir dies συμπαθείτω als zweites paralleles Glied zu νοησάτω ὃ θέλω angefügt, d. h. er soll erkennen, worauf denn eigentlich mein Wille gerichtet ist, und demgemäß — einen solchen Gedanken erwartet man — meinen Entschluß billigen. Allein das kann doch das συμπαθεῖν nicht heissen; und an „Mitleid empfinden" kann ebensowenig gedacht werden als an eine wirkliche Theilnahme am Märtyrertode. Eine Möglichkeit wäre noch die, aus εἰδὼς τὰ συνέχοντά με den richtigen Gedanken zu enträthseln. Hiesse dies wirklich „wohl wissend was mich bedrängt", so könnte man doch noch auf die Bedeutung „er soll Mitleid mit mir empfinden, sich meiner annehmen" zurückgehn. Allein συνέχειν steht wol auch hier von Dem, was Jemandes Stimmung beherrscht, was seine Gedanken erfüllt, was sein ganzes Dichten und Trachten gleichsam umschliesst. Dann kann aber auch nicht der Teufel das den Ignatius Bedrängende sein, sondern wir müssen Etwas suchen was all sein Denken und Thun zusammenhält. Dies kann nun nichts anders sein als der Gedanke an Christus, dessen Leiden er nachahmen will. Mir scheint sonach, daß wir in dieser Stelle eine Benutzung von 2 Kor. 5, 14 u. 15 annehmen müssen: ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον. καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. Die Benutzung dieser Stelle, wo die Liebe Christi als jene uns beherrschende und be-

seelende Macht bezeichnet wird, scheint ihm den Weg bahnen zu sollen, um später wieder auf das ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται zurückzukommen: dieser Satz schwebt ihm sonach schon jetzt vor. Daß nun für συμπαθείτω aus dem Zusammenhang keine genügende Erklärung gefunden werden kann, ist freilich richtig; aber man sieht, wie ihn der von Ignatius durch das μιμητὴν τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου angeregte und in der paulinischen Stelle ausgeführte Gedanke, daß Alle mit Christo, dem für sie Gestorbenen, geistig sterben sollen, auf den weitern Gedanken bringen konnte, daß Jeder der Christum in sich hat nun auch ebenso wie Ignatius ein μιμητὴς τοῦ πάθους Christi werden, folglich auch ein mit Ignatius Leidender werden solle. Im Folgenden wird nun vom Teufel behauptet, daß er dem Ignatius τὴν εἰς θεὸν γνώμην entreissen wolle. Auffällig ist diese Ausdrucksweise im höchsten Grade, da γνώμη hier natürlich anders gewendet ist als Polyk. 4. Eph. 3. Man sollte etwa folgenden Gedanken erwarten: der Teufel will mich von Christo wegreissen und meinen Entschluß für ihn zu sterben zu nichte machen. Aber γνώμη heisst nicht Entschluß. Die Worte haben vielmehr dogmatische Beziehung, und erhalten ihr Licht aus Stellen wie Eph. 17: μὴ ἀλείφεσθε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου· μὴ αἰχμαλωτίσῃ ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν. Διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός; Man sieht, wie schnell der Interpolator ins Dogmatisiren kommt: der Teufel ists, der mich herausreissen will aus der Gemeinschaft Christi und verderben will meine christliche Erkenntniß von Gott. Wenn es freilich weiter heisst μηδεὶς οὖν τῶν παρόντων ὑμῶν βοηθείτω αὐτῷ· μᾶλλον ἐμοῦ γίνεσθε τουτέστιν τοῦ θεοῦ: so scheint diese dogmatische Auffassung wieder zurückzutreten; das dem Teufel Hilfe-leisten scheint einfach darin zu bestehn, daß die Römer seinen Märtyrertod etwa zu verhindern suchten. Aber gleich darauf folgt der Satz μὴ λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστὸν, κόσμον δὲ ἐπιθυμεῖτε. Das ist nun wieder eine ziemlich banale Phrase, die hier ganz und gar nicht am Platze ist. Von dem Jesum Christum im Munde Führen ist im Zusammenhange gar nicht die Rede; und wie das Verhindern des Märtyrertodes des Ign. ein κόσμον ἐπιθυμεῖν genannt werden könne, sieht man auch nicht ein. Mochte es sein, daß die Römer, wenn sie den Ignatius nicht sterben liessen, ohne es zu wissen und zu wollen dem Teufel dienten: der Vorwurf, daß unchristliche weltliche Begierde die Triebfeder solcher Handlungsweise wäre, ist ein ungerechter; und Ignatius wusste das besser, indem er hierin nur eine εὔνοια ἄκαιρος sah Cap. 4. Wir haben vielmehr in diesen Worten

nur wieder eine neue Spur des Interpolators, der sofort vom speciellen Gegenstande ablenkt und allgemeine dogmatisirende Reflexionen anstellt. Das λαλεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ist demselben Gedankenkreise entnommen wie die Behauptung, der Teufel wolle τὴν εἰς Θεὸν γνώμην διαφθεῖραι· aber dieser Gedankenkreis ist ein anderer als der des Ignatius. Wenn es nun weiter heisst, βασκανία ἐν ὑμῖν μὴ κατοικείτω, so scheint sich hierfür ein Analogon in den Anfangsworten des dritten Cap. zu finden οὐδέποτε ἐβασκάνατε οὐδένα. Allein der Ton in welchem jene Worte gesagt werden, ist doch ein anderer als hier. Dann folgt der Gedanke „und wenn ich persönlich euch ermahnen werde, so folgt mir nicht; folgt vielmehr Dem was ich euch schreibe": d. h. wenn ich etwa bei meiner persönlichen Gegenwart schwankend werde in dem Entschlusse zu sterben, so hört nicht auf mich, sondern folgt Dem was ich jetzt brieflich als meinen Entschluß ausspreche. Wir fragen hier nur: kann derselbe Ignatius der von sich sagt, daß seine Liebe ans Kreuz geschlagen, daß alle andre Sehnsucht als die Sehnsucht Christi theilhaft zu werden in ihm erstorben sei, auch nur an die Möglichkeit denken, daß ihn sein Entschluß gereuen möchte? Und nun zum Schlusse der Satz ζῶν γράφω ὑμῖν, ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν· kann etwas klarer sein, als daß dem Verfasser hier schon die Worte ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται vorgeschwebt haben? Durch ἐρῶν wird das Stichwort des Folgenden herausgenommen, und künstlich ein Zusammenhang hergestellt wo in der That keiner ist. Denn die feste Todesfreudigkeit der folgenden Worte läßt sich ohne ein psychologisches Wunder mit der hier sich kundgebenden Angst, es möchte ihn sein Entschluß gereuen, nicht vereinbaren. Hierzu kommt, daß man auch gar nicht einsieht, was denn der Beisatz „lebend" schreibe ich euch besagen solle. Daß er noch am Leben sein muß wenn er schreiben soll, versteht sich von selbst; also scheint das ζῶν eine andre Auslegung zu erfordern. Soll er also etwa sich im geistigen Sinne einen Lebenden nennen, wiefern gegenwärtig der Entschluß für Christus zu sterben in ihm lebendig ist? Aber wer kann die Worte so deuten! Eine passendere Auslegung weiß ich aber nicht; und was das Auffälligste ist, keiner der Vertheidiger des griech. Textes hat sich bisher die Mühe genommen dieses ζῶν zu erklären.

Wir meinen, der anstößigen Punkte sind in diesen wenigen Worten mehr als zuviel. Lassen wir aber dieselben aus und schliessen an ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μου sofort den Satz ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται ganz einfach und natürlich an. Wir erklären demnach sämmtliche eben durchgesprochene Sätze ohne weiteres für inter-

polirt; und fügen nun zur Bestätigung auch den Umstand an, daß das S. 296 bei Cureton mitgetheilte Fragment die im griech. Texte auf τοῦ θεοῦ μου folgenden Worte nicht enthält. Diese an sich unverfängliche Erscheinung — denn es ist eben nur ein Fragment um das es sich handelt — verdient jetzt, wo wir aus innern Gründen die Unächtheit der fraglichen Worte erwiesen zu haben glauben, alle Beachtung.

Die übrigen Sätze von Cap. 7 haben beide Recensionen in der Hauptsache gemeinschaftlich. Doch offenbart Syr. hier offenbar einen bei weitem zusatzfreieren Text, als der cod. Colb. und selbst als die lateinischen codd. von A. Die Worte ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ein aus dem johanneischen Evang. entlehnter Zusatz, ferner τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ γενομένου ἐν ὑστέρῳ καὶ Ἀβραάμ, θεοῦ nach πόμα, καὶ ἀέναος ζωή sind aus unabweislichen Gründen der Textkritik auszuscheiden. Und es ist doch gewiß bemerkenswerth, daß in demselben Maße wie der Text der übrigen Handschriften zusatzfreier und ursprünglicher wird, derselbe sich dem syrischen Texte nähert. Selbst der Zusatz τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβίδ aber, der einzige welcher in den lateinischen codd. von A hier noch übrig ist, erweist sich aus inneren Gründen als ein offenbares Glossem, dessen antidoketische Tendenz kaum einem Zweifel unterliegt. Ist dies aber der Fall, so können wir nun auch das Verwerfungsurtheil selbst ohne weitere Gründe ohne alles Bedenken auch auf die Worte ausdehnen, welche auf ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλοῦν τι ἄλλο im gewöhnlichen Texte stehn: ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ ἔσωθέν μοι λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. Für die Unächtheit dieser Worte spricht aber auch noch Folgendes. Erstens hat Syr. offenbar den richtigen Text getroffen, wenn er φιλοῦν τι schreibt [129]); das ἄλλο aber welches er hinzusetzt, lassen zwar die meisten Zeugen des weiteren Textes weg, verrathen aber deutlich, daß es ursprünglich im Texte stand, durch die Varianten λαλοῦν (A) und ἀλλόμενον (Gr. B). Dagegen haben auch Arm. 1. und ein Glossem späterer Hand zu Arm. 2. die Lesart φιλοῦν τι ἄλλο; und auch Lat. B welcher die Worte πῦρ φιλοῦν τι irrthümlich ausgelassen hat, verräth wenigstens das ἄλλο durch seine Lesart aqua alia. Stand aber ἄλλο ursprünglich im Texte, so erweist sich λαλοῦν (A) ἀλλόμενον (Gr. B), dieses aus ἄλλο μένον (L. B) entstanden, oder gar μᾶλλον (Sim. Met.; Men. Gr. XX. Dec.), als spätere Aenderung. Damit ist schon aus äussern Gründen der

[129]) So lesen auch Lat. A. Gr. B. Arm. 1. Arm. 2; φιλόϋλον nur cod. Colb., Sim. Met., Men. Gr. ad XX. Dec., durchweg also sehr secundäre Zeugen.

ganze Zusatz in Frage gestellt, da λαλοῦν oder ἀλλόμενον einen integrirenden Bestandtheil desselben bildet. Zweitens, stilistisch verdirbt dieser Zusatz den Satzbau: denn er schleppt nach und zerstört die streng beobachtete antithetische Schreibweise. Drittens, sachlich ist der Gedanke von dem lebendigen Wasser überflüssig, denn es fehlt nichts, wenn man ihn streicht; fremdartig, denn er ist rein äusserlich an πῦρ angeknüpft und lenkt ab von dem Hauptgedanken, der glühenden Sehnsucht nach dem Märtyrertode im Gegensatze zu jedem andern Triebe; ungehörig, denn πῦρ hat schon seinen Gegensatz in dem vorhergehenden Worte ἔρως; endlich inconcinn, denn das Bild vom lebendigen Wasser wird sofort wieder verlassen durch die Zusätze λαλοῦν und ἔσωθέν μου λέγον, die nicht auf das Wasser sondern auf den unter diesem Wasser gemeinten heiligen Geist passen. Vielmehr kann, viertens, der ganze Satz nur verstanden werden, wenn er von einem Andern als dem Verfasser der vorhergehenden Worte herrührte, der sich in den Ideenzusammenhang nicht völlig hineindenken konnte und nun dem für die sinnlich materiellen Dinge erglühenden Feuer das Wasser des heiligen Geistes entgegensetzen zu müssen glaubte, nicht bedenkend, daß der Gegensatz auf den es ankommt gar nicht im Begriffe des Feuers zu suchen sei, sondern in dem Objecte auf welches das heisse Verlangen sich richtet; und daß der Ausdruck πῦρ nur deshalb an die Stelle von ἔρως trete, um im Gegensatze zur reinen göttlichen Liebe die unreine Glut für sinnliche Güter zu bezeichnen.

Mit dem Gedanken „Gottesbrot will ich, welches ist das Fleisch Christi, und sein Blut will ich als Trank, welches ist unvergängliche Liebe" (der übrigens ebensowenig unmittelbar aufs Abendmahl zu beziehen ist wie Joh. 6, 55) ist bei Syr. diese Gedankenreihe abgeschlossen. Dagegen kommt der gewöhnliche Text Cap. 8 nochmals auf sie zurück: „Ich will nicht länger nach Menschenweise leben; dies aber wird nur möglich sein, wenn ihr euch werdet bereitwillig finden lassen (sc. meinen Wunsch zu erfüllen). Lasset euch bereitwillig finden, damit auch ihr selbst Bereitwilligkeit finden möget. Durch wenige Zeilen ersuche ich euch: schenkt mir Glauben. Jesus Christus aber wird euch offenbaren, daß ich Wahrheit rede: der Mund der nicht lügen kann, durch welchen der Vater Wahrheit geredet hat. Bittet für mich daß ich erlangen möge. Nicht fleischlicherweise habe ich euch Dieses geschrieben, sondern nach dem Willen Gottes. Im Falle daß ich leiden werde, habt ihr mich geliebt; falls ich für unwerth befunden werden sollte, habt ihr mich gehasst". Alle diese Zusätze bringen den Gedanken nicht von der Stelle;

sie sind überflüssig nach dem Vorhergehenden, matt und farblos: οὐκ ἔτι θέλω soll offenbar anknüpfen an ἄρτον θεοῦ θέλω κτλ. und zwar antithetisch; aber die Antithese ist in οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλοῦν τι ἄλλο schöner und prägnanter dagewesen; durch das wiederholte θέλειν, ἐὰν ὑμεῖς θελήσητε, θελήσατε ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῆτε, zeigt sich ein besonderes Interesse des Verfassers an diesem Worte; dieses Interesse nun liegt eben darin, daß es als Stichwort des Vorhergehenden zu rein äusserlicher Anknüpfung ausgebeutet wird. Nun scheint allerdings der bisherige Gedanke zum Schlusse zu eilen: δι' ὀλίγων γραμμάτων αἰτοῦμαι ὑμᾶς· πιστεύσατέ μοι. Man sollte meinen, dieses „glaubet mir" sei rein im ethischen Sinne zu fassen: habt Vertrauen zu mir und haltet euch für überzeugt, daß ich am besten weiß was mir gut ist. Aber nein. Da lesen wir die Versicherung, Christus werde ihnen schon offenbaren, daß er die Wahrheit rede; und dies giebt nun weiter Veranlassung zu der hier so entbehrlichen Bemerkung, daß Christus auch die Wahrheit rede und der Vater obendrein. Also auch hier die so oft schon beobachtete dogmatisirende Zurichtung der Gedanken. Dann scheint der Gedanke zum zweiten Male zum Schlusse anzusetzen „bittet für mich daß ichs erlange". Aber da fällt dem Schreiber noch ein andrer Grund ein, warum die Römer dem Ignatius glauben müssen: er ist ja Bischof, hat also γνώμην θεοῦ. Flugs geht's von neuem an: οὐ κατὰ σάρκα ὑμῖν ἔγραψα, ἀλλὰ κατὰ γνώμην θεοῦ. Und nun wird der Gedanke des ersten Satzes wiederaufgenommen ἐὰν πάθω, ἠθελήσατε, dem noch ein recht drastischer Hintergrund gegeben wird ἐὰν ἀποδοκιμασθῶ, ἐμισήσατε. Wenn Bunsen (Sendschr. S. 54) hier Uebertreibung, ja Unsinn findet, so hat wenigstens Uhlhorn (S. 59) einen unglücklichen Griff gethan durch die Bemerkung, „Bunsen premirt das μισεῖν viel zu sehr, es ist eben nur der Gegensatz von lieben, also nicht lieben"; μισεῖν heisst hassen, weiter nichts, es ist nicht conträrer, sondern contradictorischer Gegensatz zu ἀγαπᾶν und drückt im Gegensatze zur positiven Liebe den positiven Abscheu aus. Daher wurde auch in den Handschriften der Familie B das vorhergehende ἠθελήσατε in ἠγαπήσατε verwandelt. Uebrigens stimmt dieses ἐμισήσατε ganz zu dem Tone des schon oben für anstößig erachteten Satzes Cap. 7. μὴ λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστὸν, κόσμον δὲ ἐπιθυμεῖτε. Dagegen stimmt es durchaus nicht zu den Worten Cap. 4 παρακαλῶ ὑμᾶς, μὴ εὔνοια ἄκαιρος γένησθέ μοι, die Uhlhorn irrig als Parallele anzieht: denn was an der einen Stelle in richtiger Würdigung der Motive εὔνοια heisst (obwol diese εὔνοια hier nicht gut angebracht sei), daß kann von demselben Manne

nimmermehr anderwärts ein μισεῖν genannt werden. Es bleibt also bei dem Bunsen'schen Ausrufe: „welche Uebertreibung! ja welcher Unsinn!"

Cap. 9. folgt zuerst die an sich ganz natürliche Bitte, der „syrischen" Gemeinde im Gebete zu gedenken. Wenn es aber unmittelbar darauf heisst ἥτις (nämlich die Gemeinde in Syrien) ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ Θεῷ χρῆται· μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη, so ist hier die hohe Meinung bemerkenswerth, die Ign. von seiner Unentbehrlichkeit hat; ganz abgesehn davon, daß das μόνος... ἐπισκοπήσει von Christus sich in einem Zusammenhange recht wunderlich ausnimmt, wo dasselbe in demselben Athemzuge wieder aufgehoben wird. Als ob aber eine allzugroße Selbsterhebung durch eine entsprechende Selbsterniedrigung wieder gutgemacht werden müsste, so kommt nun der durch und durch widerwärtige Satz: ἐγὼ δὲ αἰσχύνομαι ἐξ αὐτῶν λέγεσθαι· οὐδὲ γὰρ ἄξιός εἰμι ὢν ἔσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρωμα· ἀλλ' ἠλέημαί τις εἶναι, ἐὰν Θεοῦ ἐπιτύχω. Wir haben schon früher über denselben gesprochen.

Nun folgt in beiden Recensionen ein Satz, der nach cod. β so lautet: ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν τῶν δεξαμένων με ὡς εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ· καὶ γὰρ αἱ προσήκουσαι τῇ ὁδῷ τῇ κατὰ σάρκα κατὰ πόλιν με προῆγον. Im griech. Texte lesen wir nach Ἰησοῦ Χριστοῦ den Zusatz οὐχ ὡς παροδεύοντα, und statt αἱ προσήκουσαι vielmehr αἱ μὴ προσήκουσαί μοι. Uhlhorn hält hier den griech. Text für den richtigen; Ignatius wolle sagen: sie nahmen mich auf nicht als Einen welcher durchreist, sodaß mich nur Die aufgenommen hätten durch deren Ort ich gerade reisen musste, denn auch Die welche nicht auf meinem Wege lagen, gaben mir von Stadt zu Stadt das Geleite. Syr. habe nun das οὐχ ὡς παροδεύοντα nicht verstanden und sich durch Auslassung der Worte geholfen; aber auch den letztern Theil des Satzes habe er nicht verstanden, habe deshalb aus dem Zusammenhang gerathen, aber so unglücklich daß er gerade das Gegentheil von Dem sage was im griech. Texte steht. Wir setzen diesen Reflexionen die einfache Thatsache entgegen, daß im cod. γ. das μὴ vor προσήκουσαι sich findet. Hieraus ergiebt sich folgende Alternative: entweder ist der Text von cod. γ der ursprüngliche, dann wird Alles überflüssig gemacht was Uhlhorn von Nichtverstandenhaben und Unglücklichrathen behauptet; oder der Text von cod. β. ist der ursprüngliche, dann erweist sich umgekehrt μὴ als späteres Einschiebsel und die Uhlhorn'schen Behauptungen sind unmöglich. In beiden Fällen bleibt das Resultat

insoweit dasselbe, als unsern Syrer die Vorwürfe welche Uhlhorn ihm macht nicht treffen können; und man wird folgerichtig auch für das Fehlen des οὐχ ὡς παροδεύοντα eine andre Erklärung zu suchen haben. Sollen wir uns nun für das eine oder andre der beiden syr. Manuscripte entscheiden, so verdient β als das ältere in allen Fällen wo bei ihm nicht offenbare Verderbnisse vorliegen (wie z. B. in der Interpunction der Worte καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ θέλω πόμα Cap. 7) den Vorzug. Zudem wird diese Lesart durch des Chrysostomos Worte in der Homilie auf Ignatius bestätigt: αἱ γὰρ κατὰ τὴν ὁδὸν πόλεις συντρέχουσαι πάντοθεν ἤλειφον τὸν ἀθλητὴν καὶ μετὰ πολλῶν ἐξέπεμπον τῶν ἐφοδίων, εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις αὐτῷ συναγωνιζόμεναι . . . καὶ ταῦτα διδάσκων κατὰ πᾶσαν πόλιν ἀπῄει διὰ τῶν λόγων, διὰ τῶν πραγμάτων αὐτοῦ . . . οὐδὲ γὰρ τοῖς τὴν Ῥώμην οἰκοῦσι μόνοις, ἀλλὰ καὶ ταῖς ἐν τῷ μέσῳ κειμέναις πόλεσιν ἁπάσαις διδάσκαλος ἀπῄει θαυμάσιος — καὶ τοὺς κατὰ τὴν ὁδὸν ἅπαντας εὐεργετήσας τὰ μέγιστα, ἐπειδὴ τῆς πόλεως ἐπέβη κἀκείνην φιλοσοφεῖν ἐπαίδευσε. Es bedarf kaum noch der Bemerkung, daß Chrysostomos hier die Lesart des syrischen cod. β vor Augen hat, nicht aber die der übrigen Zeugen. Wichtig für uns ist die Stelle deswegen, weil wir den Grund der späteren Aenderungen nachweisen zu können glauben. Es sollte die Herrlichkeit des durchreisenden Märtyrers dadurch erhöht werden, daß nicht allein die Städte durch die er reiste, sondern auch die welche nicht am Wege lagen, ihn durch Gesandtschaften begrüßten und geleiteten. Allerdings ist aber das οὐχ ὡς παροδεύοντα die Veranlassung für das spätere μὴ geworden. Es müssen diese Worte antithetisch zu ὡς [εἰς] ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ gesagt sein: die Gemeinden welche mich aufgenommen haben nicht als einen gewöhnlichen Durchreisenden, sondern als einen Solchen der auf den Namen Jesu Christi hin zu ihnen kam d. h. um auch unter ihnen in seinen Fesseln Zeugniß abzulegen für den Herrn. Jemand möchte nun diese Worte so verstehn wie Uhlhorn, „nicht als einen Durchreisenden haben sie mich aufgenommen, sondern so, daß auch Die welche nicht am Wege lagen mir das Geleite gaben"; und hieraus ergab sich freilich die Einschiebung von μή. Daß aber die Worte in der That so nicht aufgefaßt werden können, leuchtet eben schon aus der antithetischen Stellung des οὐχ ὡς παροδεύοντα ein. Mithin ist auch falsch, daß der Satz mit καὶ γὰρ blos die nähere Erklärung von οὐχ ὡς παροδεύοντα enthalten solle; und der Zusammenhang wird nicht im mindesten gestört, möge nun dieses οὐχ ὡς παροδεύοντα stehn oder nicht. Stand es ur-

sprünglich im Texte, so ist es nur durch ein Versehen ausgefallen; eine bewusste Tendenz ist hier nicht herauszubringen.

Von hier an gehen beide Recensionen völlig auseinander. Im gewöhnlichen Texte lesen wir Cap. 10 eine Reihe von persönlichen Notizen, deren Gehalt schon oben von uns einer Prüfung unterzogen wurde und zu mannichfachen Bedenklichkeiten Anlaß gab.

Der syrische Text enthält dagegen nach den ihm eigenthümlichen Worten: ܡܟܝܠ ܩܪܝܒ ܐܢܐ ܗܘ ܕܐܬܐ ܠܪܗܘܡܐ λοιπὸν οὖν ἐγγύς εἰμι τοῦ προςελθεῖν εἰς Ῥώμην (vgl. Cureton zur Stelle) die beiden Capp. 4 und 5 des Trallerbriefes nach der gewöhnlichen Recension. „Vieles beschäftigt meinen Geist in Gott; aber ich mäßige mich selbst, um nicht im Rühmen umzukommen: denn jetzt habe ich mehr zu fürchten, und nicht zu achten auf Die welche mich hochmüthig machen; die solche Dinge zu mir sagen, peinigen mich. Denn ich habe Lust zu leiden; aber ich weiß nicht, ob ich würdig bin: denn die Heftigkeit meines Eifers wird zwar Vielen nicht offenbar, mich aber quält sie. Ich bedarf aber der Sanftmuth, in welcher vernichtet wird der Fürst dieser Welt. Ich kann euch von den himmlischen Dingen schreiben, aber ich fürchte euch Schaden zuzufügen; verzeiht mir: ich fürchte, ihr würdet erdrosselt werden, da ihr sie nicht fassen könnt. Denn auch ich bin, inwiefern ich gefesselt bin und die himmlischen Dinge zu erkennen vermag, und die Stufenfolgen der Engel und die Rangordnungen der Archonten und die sichtbaren und unsichtbaren Mächte, deswegen noch kein Jünger [130]): denn Vieles fehlt mir noch daß ich Gottes theilhaftig werde".

[130]) καὶ γὰρ ἐγὼ οὐ καθότι δέδεμαι καὶ δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια ... παρὰ τοῦτο μαθητής εἰμι· παρὰ τοῦτο leitet den Nachsatz zu οὐ καθότι ein, und μαθητής steht im prägnanten Sinne „ein Jünger d. i. ein vollkommener Nachfolger Christi. Gegen diese von Bunsen zuerst vorgetragene und von Cureton gebilligte Auslegung der Worte erklärt sich Baur S. 51 f. und Uhlhorn S. 60 sowie Hilgenfeld S. 221 stimmen ihm bei. μηθητής könne diesen prägnanten Sinn nicht haben, denn Cap. 4 heisse es ausdrücklich ἔσομαι μαθητής ἀληθῶς, und der Sinn der Worte sei vielmehr: „deswegen bin ich ein Schüler, weil ich nicht ebenso wie ich gebunden bin auch das Himmlische zu verstehn vermag"; mein Märtyrerthum giebt mir nicht die Befähigung auch das Himmlische zu verstehn. Allein wie kann Jemand auf den Einfall kommen, aus den Fesseln die um Christi willen getragen werden die Folgerung zu ziehen, der Gefesselte müsse deshalb auch höhere angelologische Einsichten haben? War aber eine solche Folgerung an sich undenkbar, so konnte auch Ignatius nicht die Absicht haben sich hier gegen dieselbe zu verwahren. Die weitere Ausführung der Worte τὰ ἐπουράνια ferner deutet gerade an, daß

Wenn wir nach dem Zusammenhange der Worte im syrischen Texte fragen, so ist einzuräumen, daß mit dem Gruße ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα κτλ. der Brief eigentlich zu Ende ist; hiermit geben wir zu, daß Ignatius ursprünglich die Absicht gehabt hat den Brief hier zu schliessen. Wir haben also hier eine Art Nachschrift vor uns. Es würde dies auffallend sein, wenn nicht deutlich zu erkennen wäre, was den Ignatius veranlasste den Gedanken noch einmal aufzunehmen. Er hat die ehrenvolle Aufnahme erwähnt, die ihm von allen Gemeinden durch die er kommt bereitet wird: die am Wege liegenden Gemeinden haben ihn ὡς εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ aufgenommen, haben ihm von einer Stadt zur andern das Geleite gegeben. Da erinnert er sich, daß er Rom immer näher kommt; und indem er sich das nahe Ziel seiner Reise vergegenwärtigt, wird sein Herz von Bangigkeit ergriffen. Denn gerade jene ehrenvollen Begrüßungen konnten ihn hochmüthig und eben deßhalb des Martyriums unwürdig machen. Vieles ists was seinen Geist bewegt, worauf seine Gedanken in Gott sich richten: daß er bald sterben

Ignatius sich mit dergleichen Speculationen ausführlich beschäftigt hat; und eben darauf führt das obige δύναμαι ὑμῖν τὰ ἐπουράνια γράψαι. Daß dies in handgreiflichem Widerspruche mit seiner Auslegung steht, erkennt Baur selbst ausdrücklich, schiebt aber diesen Widerspruch dem Schriftsteller zu, was denn doch nicht ohne die äusserste Noth geschehen sollte. (Uhlhorn schweigt über ebendiese Frage still). Der Zusatz ἀληθῶς Cap. 4 endlich ist nichts beweisend, denn anderwärts hat μαθητὴς ganz offenbar die prägnante Bedeutung die man leugnen will. Man vgl. Eph. 1: ἀκούσαντες γάρ με δεδεμένον ἀπὸ Συρίας ... ἐλπίζοντα (sc. ἐμὲ) τῇ προσευχῇ ὑμῶν ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι, ἵνα διὰ τοῦ ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι θεοῦ. Er meint also durch das Gefesseltsein noch nicht μαθητὴς zu sein, sondern erst ein Jünger Gottes zu werden durch das Martyrium. Ebenso lesen wir Röm. 5 ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι· ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι, wo das μᾶλλον μαθητεύομαι das mehr und mehr der rechten Jüngerschaft sich Nähern ausdrückt, δεδικαίωμαι aber offenbar Dasselbe ausdrücken soll was Eph. 1 das μαθητὴς εἶναι θεοῦ bedeutet. Sonach ist es keinem Zweifel unterworfen, daß Ignatius, um die hohen Ehrenbezeugungen abzulehnen, die man ihm allenthalben macht, sich darauf beruft, daß weder seine Fesseln die er trage noch seine Einsichten in die himmlischen Dinge ihn deshalb schon zu einem vollendeten Jünger machen; vielmehr fehle ihm an der gottes-würdigen Vollendung noch gar Vieles. Dieses ἵνα θεῷ μὴ ἀπολειφθῶ (oder ἵνα ἀξίως θεοῦ τελειωθῶ) ist also eine Erläuterung zu dem μαθητής, und wird offenbar mit Bezugnahme auf den Märtyrertod des Ignatius gesagt. Daß diese Auslegung die richtige sei, verbürgt übrigens auch der zweite Ueberarbeiter, welcher statt μαθητής εἰμι glossirend οὐ πάντως ἤδη τετελείωμαι ἢ μαθητής εἰμι οἷος Παῦλος καὶ Πέτρος schreibt.

soll für Christus, daß er bald eintreten soll in das himmlische Reich; aber er muß an sich halten, sich zu mäßigen suchen, um in der Siegesfreudigkeit nicht jetzt schon für einen Märtyrer sich zu halten und als solchen verehren zu lassen, eben dadurch aber in Hochmuth zu Grunde zu gehn. Denn gerade jetzt wo er Rom immer näher kommt, muß er weit mehr von Furcht und Bangigkeit erfüllt werden; er darf Denen die ihm solche Lobeserhebungen machen kein Gehör geben. Denn wenn auch sein ganzes Sehnen auf das Martyrium gerichtet ist, so weiß er doch noch nicht, ob er würdig befunden werden wird; er hegt Besorgnisse, weil ihm sein übergroßer Eifer, sein allzu glühendes Verlangen noch gewaltige innere Kämpfe verursacht, die er freilich vor den Andern verborgen hält. Er darf sich diesem Eifer noch nicht ganz hingeben, noch weniger in diesem Eifer den Entschluß für die That nehmen. So bedarf er also vor Allem der Sanftmuth und Demuth, wodurch am sichersten der Teufel, der ihn durch Hochmuth verlocken und so der Märtyrerkrone als einen Unwürdigen berauben will, niedergeworfen wird. Allerdings könne er ihnen viel von den himmlischen Dingen, von der Engelwelt (und wol eben auch von den Nachstellungen des ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου) schreiben; aber sie könnten es nicht fassen, es würde ihnen eher schädlich als heilbringend sein, darum thue er es nicht. Aber auch er lege für sich kein Gewicht auf diese Erkenntniß: denn ebensowenig wie er dadurch daß er Fesseln trage ein Jünger sei, ebensowenig sei er dies durch die höheren Einsichten über jene Dinge; Vieles fehle ihm noch an jener Vollkommenheit, die ihm nöthig sei, wolle er anders sein Ziel Gottes theilhaftig zu werden nicht verfehlen. Nun erst ist diese neue Gedankenreihe, die sich mitten im Schreiben dem Ignatius aufdrängte, erschöpft; er eilt zu Ende und schliesst die Grußformel ἔῤῥωσθε εἰς τέλος an. — Wir überlassen dem Leser die Entscheidung, ob wir recht haben, wenn wir ungeachtet der Anerkenntniß, daß der Brief ursprünglich mit dem Gruße ἀσπάζεται κτλ. hatte beschlossen werden sollen, dennoch mit Bunsen (Sendschreiben S. 50 und 55) darin übereinstimmen, daß der besprochene Abschnitt nach Ton und Zusammenhang hier am Schlusse des Römerbriefs eine passende Stelle finde.

Betrachten wir nun den Zusammenhang des fraglichen Abschnittes im Briefe an die Traller, so ist in den vorhergehenden drei Capiteln von der Pflicht der Gemeinde, dem Bischofe als Stellvertreter Gottes und Christi gehorsam zu sein, die Rede gewesen. Ohne den Bischof ist die Kirche keine Kirche. Doch bedarf es eigentlich dieser Bemerkung gar nicht, da die Traller ohnehin ihrem Bischofe treu und gehorsam sind, wie Ign. denn

selbst das ἐξεμπλάριον ihrer Liebe empfangen hat in ihrem Bischofe, οὗ αὐτὸ τὸ κατάστημα μεγάλη μαθητεία, ἡ δὲ πραότης αὐτοῦ δύναμις. Bemerkenswerth sind hier die Ausdrücke μαθητεία, πραότης, δύναμις: sie bereiten offenbar schon die Gedanken C. 4 u. 5 vor und drücken den Sinn aus, daß, was dem Ignatius selbst zum vollkommenen Jünger noch fehle, der Bischof Polybios schon besitze. Wenn Ignatius von sich sagt, daß er der πραότης erst noch bedürfe, so hat Polybios diese Tugend schon; diese πραότης ist seine δύναμις, während die δύναμις des Ignatius nur in dem νοεῖν τὰ ἐπουράνια besteht; und wenn ebendarum die δύναμις des Ignatius noch nicht ausreicht ihn zum vollkommenen Jünger zu machen, so wird umgekehrt vom Polybios versichert, daß der Zustand selbst in welchem Derselbe sich befinde μεγάλη μαθητεία sei. Nun fährt er weiter im Lobe des Polybios fort und bemerkt, daß auch die Heiden seiner Meinung nach ihm ihre Achtung nicht versagen könnten. Hieran schliesst sich eine kritisch sehr unsichere Stelle, deren Sinn aber folgender ist: aus Liebe zu Euch verschone ich euer und obwol ich schärfer hierüber schreiben könnte, thue ich es doch nicht, damit nicht Jemand meine, daß ich, ein κατάκριτος, wie ein Apostel euch Befehle ertheilen wolle. Was für Befehle, leuchtet ein: offenbar solche die den Trallern die Unterwerfung unter den Bischof einschärfen sollen. Sonderbar ist hier schon, daß nicht undeutlich zu verstehen gegeben wird, es sei allerdings Grund vorhanden den Trallern mit schärferen Worten seine Meinung zu sagen, während kurz vorher die Ueberzeugung ausgesprochen ist, daß in Tralles sich Alles so verhalte wie Ignatius verlange. Sonderbar ferner ist, daß zuerst als Motiv warum er sie mit schärferer Rede verschone, seine Liebe zu ihnen geltend gemacht wird (ἀγαπῶν ὑμᾶς φείδομαι ὑμῶν), und gleich darauf statt dieser Liebe vielmehr die rein persönliche Befürchtung, daß Jemand hierin eine Ueberschreitung seiner Befugnisse sehen möchte. Nun scheinen sich allerdings an das ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι die Worte C. 4. u. 5 πολλὰ φρονῶ ἐν θεῷ richtig anzuschliessen. Man könnte in dem Folgenden eine Widerlegung des Vorwurfes sehn, als ob Ignatius sich ein Recht zu befehlen anmaße welches ihm nicht zukomme [131]. Allein hierdurch wird im günstigsten Falle nichts weiter gewonnen, als

[131]) Uhlhorn S. 60 erläutert den Zusammenhang so: die Ermahnung, dem Bischofe, den Presbytern und Diakonen gehorsam zu sein, konnte den Anschein gewinnen, als wollte er dieser Gemeinde befehlen. „Bin ich denn, fragt er deshalb, zu einer solchen Meinung von mir selbst gekommen, daß ich, ein Verurtheilter, wie ein Apostel euch Vorschriften



daß C. 4. u. 5 durch ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι motivirt sind; nicht der ganze vorhergehende Gedankengang, — denn dieser ist ganz heterogener Art — sondern lediglich dieser eine Satz stellt einigen Zusammenhang her. Dies ist schon an sich bedenklich. Sehen wir aber eben diesen Satz schärfer an, so ist er aus dem ächten Römerbrief repetirt, aber auf ziemlich verkehrte Weise. Dort lauten die Worte C. 4: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν· ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος κτλ. Aber dort ist der Zusammenhang dieser Worte klar: er hat die Römer ersucht für ihn zu beten, daß er des Märtyrertodes möge gewürdigt werden. Er bitte sie blos, befehle ihnen nichts, wie dies Petrus oder Paulus hätten thun dürfen: denn Jene seien Apostel, er ein Verurtheilter u. s. w. Er setzt sich also den beiden Aposteln gegenüber und begründet durch die Bemerkung, daß er kein Apostel sondern ein Verurtheilter sei, Dieses, daß er nur bitte nicht befehle. Wenn hier irgend ein Sinn sein soll, so setzt er sich dem Bischofe Polybios gegenüber, wie oben specieller nachgewiesen wurde; das ἀπόστολος hat keinen Sinn, weil keinen Gegensatz, und der ganze Zusammenhang ist ziemlich wirr und unklar. Aber die Worte aus dem Römerbriefe waren gut, um hier die weitere (ohnehin schon vorbereitete) Römerstelle anzureihen und so einen ächt ignatianischen Kern zu gewinnen, an welchen sich dann C. 6 die Warnung vor den Häretikern schliessen konnte. Man sieht leicht ein, daß man hier keinen natürlichen, sondern einen künstlich gemachten Zusammenhang vor sich hat.

Es bedarf übrigens nur noch eines flüchtigen Blickes auf die beiden fraglichen Capitel selbst, um das Gefundene bestätigt zu finden. Verwahrt sich denn Ignatius hier wirklich vor dem Vorwurfe, als ein Apostel den Trallern befehlen zu wollen? Freilich redet er davon, daß er nicht wisse, ob er auch des Martyriums würdig sei; daß er zwar Einsicht in die himmlischen Dinge habe, aber deshalb noch kein Jünger genannt werden könne, daß ihm vielmehr Vieles fehle um vollkommen zu sein. Aber das ist denn doch wohl klar, daß Dieses alles einer ganz andern Gedankenreihe angehört, als die der vorhergehenden Capp. ist. Mit keiner Silbe wird des oben erhobenen Vorwurfes weiter gedacht; im Gegentheile ist von Denen die Rede, die ihn durch übermäßige Ehren-

---

gebe? und auf diese Frage dient unsere Stelle als Antwort". Allein seine Auslegung der verderbten Worte des cod. Med., nach welcher πότερον... εἰς τοῦτο φθάσω heissen soll: „bin ich denn zu einer solchen Meinung von mir gekommen?" ist offenbar irrig: der Text ist ganz anders herzustellen. Obendrein ist eine solche Frage im Vorhergehenden durch nichts motivirt.

bezeugungen hochmüthig machen wollen. Seine eigne Persönlichkeit und der ihm bevorstehende Märtyrertod sind die hier alles-beherrschenden Gesichtspunkte: dies passt aber nur in einen Brief welchem eben dieses Thema zu Grunde liegt, d. h. nur in den Römerbrief; im Trallerbrief ist weder vorher noch nachher (ausser etwa ganz am Schlusse, wie in allen Briefen des Interpolators) hiervon die Rede; und Bunsen (Sendschr. S. 50) hat ganz Recht, wenn er bemerkt, man sehe gar nicht ein, warum Ignatius gerade Denen von Tralles eine solche Aeusserung mache. Ganz deutlich erhellt übrigens die Zusammenhanglosigkeit der beiden Capp. an dieser Stelle aus den C. 6 unmittelbar folgenden Worten: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ, μόνῃ τῇ χριστιανικῇ τροφῇ χρῆσθαι, ἀλλοτρίας δὲ βοτάνης ἀπέχεσθαι, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις. Wie hängt dies mit dem Gedanken zusammen: mir fehlt noch viel daß ich in Gott vollkommen wäre? Nach Uhlhorn schliesst freilich C. 6 so an: „darum will ich euch nicht von himmlischen Dingen reden, sondern euch ermahnen euch zu hüten vor den Irrlehrern". Allein damit ist eben ausgesprochen, daß mit dem unmittelbar Vorhergehenden kein genügender Zusammenhang zu finden ist. Was soll das „darum"? Der Zusammenhang müsste sein: „weil mir noch viel fehlt zur Vollkommenheit, darum will ich euch warnen vor den Häretikern". Dies ist aber eben sinnlos. Uebersprungen darf aber das πολλὰ γάρ μοι λείπει κτλ. schon deshalb nicht werden, weil es den Hauptgedanken der ganzen vorhergehenden Erörterung bildet: denn auch nach Uhlhorn soll eben dies die Verwahrung des Ignatius gegen den Vorwurf motiviren, als ob er ihnen wie ein Apostel befehlen wolle. — Wir können uns sonach hier im Zusammenhange auf keine Weise orientiren; und eben hierin liegt der schlagendste Beweis, daß die beiden Capitel ursprünglich nicht im Trallerbriefe, sondern im Römerbriefe, wohin sie vortrefflich passen, gestanden haben. Natürlich mussten nun aber die Worte λοιπὸν οὖν ἐγγύς εἰμι τοῦ προσελθεῖν εἰς Ῥώμην gestrichen werden, obwol im Folgenden das νῦν γὰρ und C. 10 das οἷς καὶ δηλώσατε ἐγγύς με ὄντα deutlich auf den ausgelassenen Satz zurückweisen. — Der Grund aber, warum der Ueberarbeiter die beiden Capitel aus dem Römerbriefe herausnahm, war eben der, durch dieselben einen ächten Kern für den Trallerbrief zu gewinnen, und so Aechtes und Unächtes möglichst eng zu verbinden. Bunsen macht ausserdem noch geltend, daß der darin enthaltene Gedanke, die Empfänger könnten die himmlischen Dinge noch nicht fassen, dem Ueberarbeiter unpassend erschien den Römern gegenüber. Uhlhorn zieht dagegen die Stelle des

griech. Textes C. 7 an, βασκανία ἐν ὑμῖν μὴ κατοικείτω, welche ja noch weit geringschätziger von den Römern zu reden scheine. Allein offenbar ist dies etwas ganz Anderes: es handelt sich hier darum, ob gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts eine Aeusserung wie jene „ihr könnt die himmlischen Dinge noch nicht fassen", welche eine tiefere Stufe dogmatischer Erkenntniß voraussetzen, auf die römische Gemeinde angewendet werden konnte, die wegen ihrer reinen Lehre schon damals in hohem Ansehn stand und als der Hort des Katholicismus angesehen zu werden begann. Daß zumal die Bezeichnung νήπιοι, welche wenigstens im gewöhnlichen Texte sich findet, nicht ohne Bedenken auf die Römer angewendet werden konnte, welche nach der Inscr. desselben Textes ἀποδιϋλισμένοι ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος und πεφωτισμένοι ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος πάντα waren, sollte nicht länger geleugnet werden. Doch wir wollen diesen Punct gar nicht einmal weiter urgiren; der erstere Grund reicht schon vollkommen aus um die Versetzung der beiden Capp. zu erklären, zumal da mit der Grußformel der Römerbrief beendigt schien, man also jene Capitel leicht von ihrem ursprünglichen Platze hinwegnehmen zu können glauben mochte.

Den Abschluß des ganzen Briefes bewirkt in beiden Recensionen die Grußformel ἔρρωσθε εἰς τέλος ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Syr. setzt noch hinzu τοῦ θεοῦ ἡμῶν· ein Zusatz den zwar die übrigen Auctoritäten des griechischen und lateinischen Textes nicht kennen, der aber wirklich in Handschriften auch der weiteren Recension stand, wie die Lesart von Arm. 2. beweist, welche τοῦ κυρίου ἡμῶν hinzufügt. Vielleicht stand hinter dem τοῦ θεοῦ ἡμῶν noch ein χαίρειν oder ἡ χάρις, welches Arm. 1 mit τοῦ κυρίου (θεοῦ) ἡμῶν verband und daraus den Satz Gratia Domini nostri Jesu Christi vobiscum omnibus bildete. Das ἀμήν, welches Gr. A. Lat. A. Arm. 1 und die meisten codd. von Lat. B lesen, fehlte auch bei Gr. B, einigen codd. von Lat. B und Arm. 2. Sollen wir nun über das τοῦ θεοῦ ἡμῶν eine Vermuthung aussprechen, so kann Dasselbe mindestens ebensogut durch absichtliche Weglassung im griechischen als durch absichtliche Zusetzung im syr. Texte erklärt werden, obgleich vielleicht keins von Beidem anzunehmen ist. Die Ursprünglichkeit des Zusatzes ist jedoch auf alle Fälle wahrscheinlicher.

Hierauf lesen wir bei cod. β ܫܠܡ : ܐܓܪ̈ܬܐ : ܬܠܬ : ܕܐܝܓܢܐܛܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ : ܘܣܗܕܐ : finitae sunt epistolae tres Ignatii episcopi et martyris, wogegen cod. γ blos: ܫܠܡܬ ܕܬܠܬ finita est tertia liest. Nach der durch Arm. 1 an die Hand gegebenen Vermuthung

mag ursprünglich blos ܫܠܡ χαίρειν (ἡ χάρις) im Texte gestanden haben. Die Formel aber, welche gegenwärtig bei cod. β zu lesen ist, beweist jedenfalls soviel, daß diese drei Briefe an Polykarp, die Epheser und die Römer bei den Syrern eine Sammlung für sich bildeten, eben wegen der für alle drei gemeinsamen Unterschrift; und dieser Umstand beweist, daß der stat. emphat. von ܫܠܡܐ jedenfalls hier im Sinne des bestimmten Artikels gefasst werden muß, wenn auch an und für sich dies durchaus nicht nothwendig ist.

Wir sind nun am Ende auch des letzten Theiles unserer Untersuchung angelangt, und haben durch Vergleichung der Form des griechischen und des syrischen Textes das Resultat gefunden, daß der letztere der ursprüngliche ist, während wir den griechischen Text nicht nur als interpolirt bezeichnen mussten, sondern diese Interpolationen selbst, ihre Tendenz und ihre Methode im Einzelnen nachgewiesen haben. Natürlich hatten wir es bei dieser letzteren Untersuchung nur mit den drei beiden Recensionen gemeinsamen Briefen und ausserdem mit dem Theile des Trallerbriefes zu thun, der wegen des ursprünglichen Platzes von Trall. 4 und 5 in Frage kam. Bezüglich des übrigen Theiles des Trallerbriefes, sowie der drei Briefe an die Magnesier, Philadelphener und Smyrnäer haben wir auf eine detaillirte Untersuchung ihrer äusseren Form zu verzichten, weil hier der syrische Text keinen Anhaltepunct zum Vergleiche bietet; und es möge die allgemeine Bemerkung genügen, daß diese vier Briefe sämmtlich (natürlich mit Ausnahme von Traller 4 und 5) dieselbe Tendenz verrathen wie die interpolirten Stücke der drei: sie bewegen sich so ausschließlich in dem antihäretischen und hierarchischen Gedankenkreise des Interpolators, daß eine Ablösung ursprünglicher Bestandtheile gar nicht denkbar ist; und sie offenbaren eben hierdurch, daß derselbe Mann welcher die drei Briefe interpolirte, vier neue hinzufügte, um seine Ideen nach allen Seiten hin ausführlicher zu entwickeln.

Haben wir sonach die Frage nach der Aechtheit des syrischen Textes der ignatianischen Briefe nach allen Seiten hin beleuchtet, und ist das Resultat einer jeden Einzelerörterung ein für jene Aechtheit günstiges: so können wir jetzt als Gesammturtheil unserer Untersuchung aussprechen: Die drei Briefe an Polykarp, an die Epheser und die Römer sind in der Gestalt wie sie in der syrischen Recension vorliegen, die ächten Briefe des Ignatius; die gegenwärtige Recension von sieben Briefen aber rührt von einem Spätern her, der die drei ächten überar-

beitete und den drei überarbeiteten vier neue hinzufügte. Andrerseits aber ist auch Dieses durch unsere Untersuchung bestätigt worden: daß jene sieben Briefe der kürzern griechischen Recension nichts weniger als ein geist= und sinnloses Machwerk, sondern ein für die Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts überaus bedeutsames Document sind, bedeutsamer fast, als die ächten Briefe des Ignatius von Antiochien selbst.

Druck von Carl Eyle in Wittenberg.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1856. II. Heft.

II.

Abt Aelfrik.

Zur Literatur-Geschichte der angelsächsischen Kirche.

Von

Dr. philos. et theol. **Eduard Dietrich,**
ordentl. Professor in der philos. Facultät zu Marburg.

[Zweite Hälfte, als Fortsetzung aus Jahrg. 1855, H. 4.]

III.

Aelfrik's Bildung und Charakter.

Wäre das zehnte Jahrhundert nicht voll beständiger kriegerischer Unruhen gewesen, die auch den Frieden der Klöster und ihrer Vorsteher gewaltsam störten; und hätte eine gute Tradition aus der Zeit Aldhelms und Beda's lebendig fortbestehen und sich ausbreiten können, geschützt, angeregt, gefördert durch Könige wie Alfred, und durch geistige Verbindungen mit den Strebenden im Auslande unterhalten: so würde der Eifer eines Aelfrik zu einer vielseitigern Ausbildung seines Wissens und Wollens gediehen, und sein für alles Gute und Große offener, klarer, fester Sinn zu einer höhern Stufe der Einsicht und Selbständigkeit gelangt sein, als wir von ihm wirklich erreicht sehn, wenn wir seine Schriften und Lehren genauer prüfen und auch nur mit den gebildeteren Männern seines Jahrhunderts in anderen Ländern vergleichen. Er bleibt, billig nach den Bedingungen seiner Zeit beurtheilt, ein unter den Angelsachsen hervorragender Mann. Indeß seine Vorzüge werden, was nachfolgende Darstellung zeigen soll, weder in besonderer Gelehrsamkeit, noch in seiner oft gerühmten Stellung zum traditionalen Katholicismus zu suchen sein; sondern in der Treue, womit er lernte und dem Unterricht des Volkes bahnbrechend das Gelernte aneignete, also in der **Volksmäßigkeit** seiner gesammten Thätigkeit und Gesinnung.

Seine **Jugendbildung** empfing Aelfrik in der Klosterschule zu Winchester unter der Leitung Aethelwolds, eines milden frommen Mannes, doch ohne viel theologische oder philosophische oder andre sprachliche Kenntnisse als die des Latein. Daß Aelfrik vorher oder nachher eine höfische Bildung genossen, daß er ins Ausland gereist sei, davon ist nichts bekannt; es ist nach den Umständen seines Lebens, soweit sie sich ermitteln lassen, auch nicht wahrscheinlich. Er war also auf das Trivium und Quadrivium des Klosterunterrichts beschränkt.

Grammatik und Rhetorik hat er mit lebhafter Theilnahme ergriffen, und was er davon überliefert bekam in Saft und Blut verwandelt: dies beweist die Klarheit, Gediegenheit und Consequenz seines Ausdrucks in der Muttersprache wie in der lateinischen, und die Gewandtheit und Kraft seiner rednerischen Bewegung in den Homilien. Das Studium der Theorie mag ihm gelungen sein, wie man aus seinem übersetzten Donat abnehmen kann. Classicität ist gleichwohl in seinem Latein selbst nicht zu finden. Dieses ist frei von den ungeheuerlichen Verzierungen und Verrenkungen dieses und des vorhergehenden Jahrhunderts, rein von den barbarischen Versetzungen seiner Zeit aus dem Griechischen und den modernen Sprachen des Abendlands; es ist einfach und nach damaligen grammatischen Vorschriften gewiss regelrecht. Dabei bleibt es freilich immer das mittelalterliche, mit seinen nach Vorgang der lat. Bibelübersetzungen eingeführten wunderlichen Constructionen und Wortformen. Aelfrik sagt z. B. interpretavimus, gebraucht si in der indirecten Frage, u. s. f., gleichwie Beda. — Ob er noch in andern alten Sprachen einige Kenntnisse gehabt, davon habe ich nach Spuren vergeblich gesucht. An hebräische Gelehrsamkeit war nicht zu denken, da Solche seit Hieronymus nur eben in Dessen Schriften sich überliefert hatte. Die Aufführung und Erklärung der hebräischen Wörter, womit die einzelnen Bücher des Pentateuchs anfangen und benannt sind, die Deutung vieler Eigennamen der h. Geschichte und anderer Ausdrücke wie des Halleluja, das beweist nur fleissige Benutzung des Hieronymus. Hätte er eigne Kenntniss des Hebräischen etwa durch Rabbinen gehabt, so würde er nicht z. B. Hom. 1, 492 Naim durch Aufregung erläutern, und nicht Chananja oder Ananias Schaaf bedeuten lassen (1, 390). Er hat das alte Testament nur lateinisch gelesen und sich dabei manche kleine Ungenauigkeiten und Missverständnisse zu Schulden kommen lassen; wie die Königin Saba nach ihm heisst „die Salomo aufsucht", indem er den unflectirten Genitiv in regina Saba 2, 584 für ihren Eigennamen gehalten zu haben scheint. Die Bücher Samuels, der Könige und die Chronik nennt er de V. T. p. 13 verfasst von Samuel und einem andern Schriftsteller Namens Melachim. — Des Griechischen hätte er eher kundig sein können, da es in England nie ganz an Kennern desselben gefehlt hat, auch zu und vor seiner Zeit nicht. Er verräth aber kein selbständiges Wissen, nicht einmal um die Bedeutung griechischer Wörter, wenn er solche auch meist richtig angiebt. „Der h. Geist, sagt er nach Beda, heisst in griechischer Sprache Paraclitus das ist Trostgeist". Durch das Lateinische hindurch erklärt er den Namen Stephanus 1, 50,

nicht etwa unmittelbar Kranz, Krone, sondern durch coronatus, das er nun ins Angelsächsische übersetzt gevuldorbeagod, gekrönt. Als Erklärung des Namens Gregorius fand er 2, 118 Vigilantius vor, er giebt dies wieder durch das Neutrum des Comparativs vacolre wachsamer, und verstößt somit ebenso gegen das Latein wie gegen das Griechische. Einmal schreibt er auch ein griechisches Stammwort: die sechs Krüge bei der Hochzeit zu Kana hiessen in seinem Text hydriae, darin liege das griechische Wort hydor welches Wasser bedeute. Er folgte in dieser Etymologie dem Beda (p. 127). Fällt dies nun als Beweis seiner Kenntniß des Griechischen weg, so wird es schwerlich einen Anhalt geben, ihm auch nur Anfänge darin zuzuschreiben. Für die Bibelkenntniß war damals nur das Latein nöthig erachtet; er erklärt die lateinische allein für die Sprache in der man zu seiner Zeit lerne [1].

In der Astronomie, womit man einige Lehren der Physik sowie die Berechnung des Kalenders nach seinen beweglichen Festen zu verbinden pflegte, hat Aelfrik wohl mehr als das gewöhnliche Wissen gehabt, das sich im Klostercursus auf die Findung des Ostertags und das dazu Nöthige vom Lauf der Sonne und des Mondes beschränkt zu haben scheint. Er hat nicht nur gehört, er hat „gelesen" in der Sternkunst (tungeloräst) von Sonnen- und Mondfinsternissen, von fliegenden Sternen 1, 608. Er weiß daher genau: der Mond geht täglich um vier Punkte (feover prieum) später auf, so kommt die Flut der See täglich um ebensoviel später [2]. Wie sehr ihm die Astronomie Lieblingsfache und geläufig war, zeigt auch die Erzählung von den verschiedenen Jahresanfängen bei verschiedenen Völkern in einer Homilie auf den 1. Januar, den alten Anfang der Römer, der keinen Grund habe. Richtiger, sagt er, beginnen die Hebräer das Jahr mit dem vierten Schöpfungstage, wo die Himmelskörper und damit die Zeiten geschaffen wurden, das ist mit dem 12. März, wogegen Beda mit vielem Grunde den 21. März als den vierten Schöpfungstag berechnet habe (1, 98). Da nun auch sein eignes Schriftchen „über die Zeiten" ein Auszug aus Beda ist, so werden Dessen Schriften die Quelle seines Wissens in diesem Felde überhaupt sein. Daher wird auf ihn auch die Betrachtung der

---

[1]) „Hieronymus übersetzte die Bibel ins Latein, in dem Wir lernen" to laedenspraece, on thaere the ve leorniath: Hom. 17. de Sanct. Wanl. p. 188.

[2]) 1, 102; Beda de temp. c. 1; de temp. ratione c. 12. Die Stunde wurde demnach in 4 Punkte, der Punkt in 10 Momente eingetheilt, eine Minute hieß $\frac{1}{10}$ der Stunde, pars $\frac{1}{15}$ derselben.



Geschichte nach den sechs Weltaltern übergegangen sein, deren Uebersicht bei Beda der Astronomie angeschlossen war.

Aus der allgemeinen Geschichte ist ihm schwerlich Mehr als eine solche Uebersicht bekannt gewesen, nach der hergebrachten auch von ihm angeführten Eintheilung in die sechs origenistischen Weltalter. Oft führt Aelfrik historische oder geographische Bemerkungen an mit dem Ausdruck „Geschichtschreiber (vyrdoriteras) sagen das und das" [3]). Allein der Inhalt solcher Anführungen weist nur auf Bekanntschaft mit Josephus, dessen hebräische Geschichte, von ihm selbst Archäologie genannt, bei Aelfrik „kirchliche Erzählung" heisst 1, 488, wie sie Buddeus u. A. als Kirchengeschichte des A. T. gaben; und mit der einheimischen, der angelsächsischen Geschichte, von deren alten Königen er oft mit Liebe spricht, und deren politische und kirchliche Begebenheiten bereits in Beda's oft-genanntem Werke aufgezeichnet zu lesen waren. Am vertrautesten war er natürlich mit der Kirchengeschichte, und zwar mit der von Eusebius begründeten und dann immer fortgesetzten Schrift. Er nennt Eusebius nirgends, auch nicht den wahren Uebersetzer ins Lateinische, den Rufin; sondern nimmt den Hieronymus als Verfasser an, indem er die Erzählung von der Auffindung des Kreuzes von Diesem geschrieben sein lässt, was eine Verwechselung der Kirchengeschichte mit dem Chronikon des Eusebius ist, dessen zweiten eine tabellarische Uebersicht enthaltenden Theil Hieronymus übertrug und bis 378 fortsetzte [4]). Ueber Kirchen- und Heiligengeschichte hat Aelfrik viel gelesen; was er davon namhaft machte, soll nachher unter seinem theologischen Wissen aufgeführt werden. Hier sei nur noch erwähnt, dass er „manche heilige Bücher" kannte, welche ausser der Geschichte Englands von Beda über Gregors Leben berichteten: „wir lesen in Büchern", sagt er, dass das Fest der Litanien in Vienne zur Zeit des Bischof Mamertus entstand; „viele lose Schriften" kennt er von Irrlehrern, welche unglaubwürdige und von den Kirchenvätern verworfene Nachrichten von heiligen Personen ersonnen oder unüberlegt überliefert hätten, die aber dennoch begierig gelesen würden [5]). Uebrigens muss man aber Aelfrik selbst zu den kirchli-

[3]) 1, 80 (Nachrichten von Herodes); 1, 454 (drei Völker sind Indien benannt). Ein andermal die nicht in der Quelle vorgefundene Notiz, dass unter Tiberius 30 Städte im Erdbeben untergegangen seien 2, 298. 302 von Jacobus dem Gerechten.

[4]) Hieronymus se visa mässepreost âvrât on thaere bêc, the ve hâtath Ecclesiastica historia thät sum Romanisc câsere väs Constantinus. 2, 304. So auch de V. et N. T. p. 31.

[5]) AH. 2, 118; 1, 224; 2, 444 vgl. 1, 440. 486.

chen Geschichtschreibern insofern zählen, als er Biographie eifrig und selbständig getrieben hat. Die 33 Heiligenleben, die er mit freier Benutzung lateinischer Quellen schrieb, die lateinische Schilderung des Aethelwold, welche er aus mündlicher Ueberlieferung und eigner Erinnerung aufsetzte, zeugen von Kenntniß und nicht geringer Darstellungsgabe, nur nicht von dem (im Mittelalter überhaupt höchst seltenen) prüfenden Geiste in unserm Sinne. Nur nach der Güte der überliefernden Personen, nie nach innerer Wahrscheinlichkeit wird von Aelfrik das Glaubwürdige von dem Verdächtigen unterschieden.

Was nun Aelfriks eigentlich *theologische Bildung* betrifft, so ist aus der obigen Untersuchung über seine Schriften und Lehren schon ersichtlich geworden, daß sie sich über Bibelkenntniß, Dogmatik, Kirchengeschichte, Kenntniß der kirchlichen Sitten und Satzungen, Liturgik und Pastoraltheologie erstreckte, daß sie eine umfassende war und von vornehmlich praktischer Richtung. Seine Homilien nähern sich zuweilen dialektischer Entwickelung; doch geht er wenig über die vorgefundene christliche Speculation Augustins hinaus, giebt sich grundsätzlich nicht eigener freier Lehrentwickelung hin. Obwohl ziemlich frei eklektisch verfahrend, gehört er doch zu den traditionalen Theologen; er will eben dem gemeinen Volke nützen mit den in der ganzen großen Kirche und von den größten Kirchenlehrern entwickelten bewährten und gefeierten Lehrstoffen, an denen er selbst mit seiner Ueberzeugung festhält. So ist auch seine *Exegese* die seit Origenes auch in der abendl. Kirche traditionelle: in den Homilien befolgt er gewöhnlich die jedesmal in dem lat. Original vorgefundene Erklärung, und nimmt so nach der wörtlichen auch die moralische und typische auf, und zwar pflegt die typische (æfter getâcnunge oder hû hit to Criste belimpeth) der nach moralischem Verständniß (æfter theavlicum andgite), wie es bei der Anwendung der Darbringungen an Gold, Weihrauch und Myrrhe der Fall ist, voranzugehn. (1, 114 f.). Daher überliefert er auffallende Deutungen, wie die der fünf Schillinge womit der Erstgeborne ausgelöst wurde 1, 138, auf die fünf Sinne, die Gott geweiht werden sollen, neben ansprechenden, wie 1, 118 daß der Rückkehr der Magier unsere Rückkehr zum wahren Vaterlande auf einem andern von Gott gezeigten Wege gleichen solle, worin er sich mit Otfried berührt weil aus gleicher Quelle schöpfend. Auch wo er sich frei bewegt und nicht alte Homilien vor sich hat, wie in der Einleitung zur Genesis, zeigt er, daß er in der typischen Auslegung der alten Kirchenväter lebt und webt: er fordert schon für die ersten Worte des A. T. ein tieferes, geistliches Verständniß, das „Im Anfang" sei so viel als

„In Christo schuf Gott Himmel und Erde", wegen Joh. 8, 25, wofür er die Uebersetzung vor sich hatte „Ich bin der Anfang, der ich zu euch spreche". Die Deutung selbst ist alt, sie findet sich im Isidor wie in dem sog. Hexaëmeron des Basilius, bei Tertullian adv. Praxeam, bei Hilarius zu den Psalmen, und schon in einem Fragment des Ariston von Pella in Hadrians Zeit [6]). Ebenso ist Aelfrik's Ausdeutung der Stiftshütte und ihrer einzelnen Bestandtheile bis auf die Ziegenhaare der Decken als Vorbild der Kirche, wozu die Menschen Glauben, Tugenden und Thatbuße mitbringen sollen, nicht eine eigene, sondern die der alten Kirche. Im N. T., namentlich in den Gleichnissen und andern Reden des Herrn, hat er sich meist an die schlichteste wörtliche Auslegung gehalten. Er fordert im N. T. eigentliches leibliches, im A. T. geistliches Verständniß und Halten der Worte, im Ganzen mit richtigem Takte und Unterschied: wie wenn er das auszureissende Auge Matth. 5, 29 mit Augustin vom aufzugebenden Freund erklärt. Ein Muster schlichter treffender Exegese ist seine wahrscheinlich eigene Erklärung des Gleichnisses vom mancherlei Saamen. Eigentlich gelehrte Exegese ist nicht bei ihm zu suchen: der Text den er bespricht, ist überall die Vulgata, nur hier und da (1, 172. 2, 446 vgl. 1, 436 Wanl. p. 188.) erwähnt er Abweichungen zwischen verschiedenen lateinischen Uebersetzungen. Er kannte und benutzte ausser der Vulgata auch die eigene Uebertragung des Hieronymus in der divina bibliotheca. Was Isidors Vorreden zu den biblischen Büchern über Verfasser und Zeit enthielten, damit war er bekannt; eine Nachricht über Zweck und Entstehungszeit des Evangelium Johannis (1, 70) entnahm er zunächst aus Beda (Hom. p. 265). Die sonstigen Kenntnisse die jetzt zur Einleitung in die h. Schrift gehören, sind nicht bei ihm zu suchen, da ihre Hervorhebung und Zusammenfassung einer sehr viel spätern Zeit angehört. Ueberall aber leuchtet hervor, wie völlig und innig sich Aelfrik den ganzen Inhalt des A. und N. Testaments angeeignet hat, er vermag ihn selbständig zu reproduciren und seinen Zusammenhang zu durchdringen, wie die Schrift de vet. et novo test. beweist; und wie ihm überhaupt das Erzählen im hohen Grade gelingt, so ist er unbestreitbar ein Meister in Darstellung biblischer Geschichten, die er auf eine sehr leichte und geschickte Weise mit kurzen Betrachtungen oder Anwendungen zu durchweben weiß, wie seine Auszüge aus historischen Büchern des A. T., namentlich sein Hiob und vorzüglich die schlichte ebenfalls betrachtende Darstellung der Leidensgeschichte für den Palmsonntag beweisen. Bemerklich ist hier und da ein ihm vielleicht selbst un-

[6]) Routh rel. sacr. Oxon. 1846. p. 96. 97.

bewusster Einfluss der Legende auf seine heilige Geschichte: Er erzählt von der Schöpfung der Engelchöre, vom Fall Lucifers und seiner zehnten Schaar, als stände das im ersten Buch Mose; er lässt Hiob den Fünften nach Abraham sein (rabb. Tradition, Jobab); Jesaia unter Manasse zersägt, Jeremia in Aegypten gesteinigt werden, als stünde das in der Bibel wie das Gefängniss des Jeremia; die drei Weisen aus dem Morgenlande heissen ihm nun schon drei Könige, noch nicht im altſ. Heliand; die letzten Schicksale der Apostel, die einstige Wiederkehr des Henoch und Elias u. A. giebt er wie Geschichte. — Seine geschichtlichen wie seine lehrhaften Bearbeitungen der Bibelstoffe haben immer Folgerungen oder Richtung nach sittlicher Wirkung hin. Doch eigne Grundsätze der Moral finden sich nicht entwickelt, wie denn auch die Theorie der Ethik in ihrer Absonderung von der Glaubenslehre erst weit später fällt. Das Einzelne seiner Moral ist nicht ausschliesslich mönchisch: er erkennt in der Homilie auf den zweiten Litanientag (2, 314 ff.) jedem Stande und jedem Alter des Lebens eigene Pflichten zu, schreibt nicht Allen die gleichen höheren Forderungen mönchischer Heiligkeit vor, und spricht (1, 398) selbst aus, dass das äussere Regelleben für sich allein werthlos sei. Eine Art Moralprincip wird in jener merkwürdigen Predigt in dem Satze aufgestellt, dass das höchste Gebot sei „Liebe deinen Herrn". So bestimmt er auch das Gute und dessen Zustandekommen augustinisch. Einer Definition von Tugend kann ich mich nicht erinnern. Ziemlich äusserlich führt er, offenbar nach Cassian, acht Tugenden und acht Laster auf, die oben (II. Note 24) angeführt sind, und legt er den höchsten Werth der sittlichen Umkehr auf Thatbusse, was ziemlich in Barmherzigkeit d. h. Almosen und Enthaltungen, d. h. die vom Priester auferlegten auch durch Geld auslösbaren Fasten und andre Kirchenbussen aufgeht. In den Adiaphoris setzt er Beda's strenge Sprache fort, erklärt sich gegen den Tanz, selbst gegen die Feier des Geburtstags [1]), wiederholt gegen das Spiel, doch nicht gegen Festmahle; nur Geistliche sollen an Leichenmahlen nicht Theil nehmen. Als Zweck der Ehe bezeichnet er in der seit Augustin gewöhnlichen Weise keinen andern als das Kinderzeugen, und fordert auch in der Ehe die Enthaltsamkeit für dieselben Zeiten und Fälle wie Augustin, wobei er ebenso die völlige Ehelosigkeit als das Beste empfiehlt (2, 92—94; 1, 148. 308. 2, 70). Von der Verbindlichkeit des Eides nimmt er 1, 482 mit Beda (p. 213) den Fall eines unvorsichtigen oder verderblichen Eides aus. — Aelfriks umfassende und genaue Bekanntschaft mit den Kanones der ökumenischen

[1]) 1, 482 nach Beda hom. p. 212.

Concilien, mit den verschiedensten alten und neuen Mönchsregeln und den ascetischen Schriften der Kirchenväter, sowie seine Strenge in der Forderung des Cälibats, nicht von den Weltgeistlichen, aber von den kanonisch lebenden Priestern, und die Art seiner Beweisführung in diesem Punkte, ist bei dem Bericht über den Inhalt seiner Hirtenbriefe schon vollständig dargelegt.

Eine Zusammenstellung der theologischen Literatur, welche Aelfrik in seinen Schriften erwähnt oder welche er unerwähnt benutzt hat, so weit ich seine Quellen verfolgen konnte, wird den Umfang und die Richtung seiner theologischen Gelehrsamkeit übersichtlich machen, zugleich ein Bild von der Klosterbibliothek zu Winchester gewähren, hier und da auch historische Folgerungen für einzelne der citirten Schriften zulassen. Er nennt lateinische und gelegentlich auch angelsächsische. Die ersteren stelle ich alphabetisch geordnet voran, damit wer einmal Mehr findet sie leichter vervollständigen könne.

Abbo, Abt von Fleury, wird als Verfasser einer Lebens- und Leidensgeschichte des h. Eadmund, Königs von Ostanglien, genannt. Er kam drei Jahre vor Dunstans († 988) Tode nach England, und schrieb nach dessen Erzählung, also auch wol bald danach während seines zweijährigen Aufenthaltes in England, zwischen 985 — 987, wenn ich Aelfriks Angabe in den Heiligenleben recht verstehe. — Den fabelhaften Brief des Abgarus, Unterkönigs von Edessa, an Christus nebst seiner Beantwortung, hält Ä. nach Eusebius für ächt. — Abdias setzte zuerst die Erzählung von den Aposteln Simon und Juda auf, die Aelfrik in der 38sten Homilie des zweiten Theiles gab; wobei er bemerkt, daß sie aus einem Werke seines Schülers Eutropus in „die zehn Bücher Geschichte des Afrikanus" übergegangen sei. Dieser erste kirchliche Geschichtschreiber Julius Afrikanus aus Emmaus, gestorben um 232, scheint indeß auch nur aus Eusebius bekannt gewesen zu sein. Möglich aber ist, daß Ä. die apostolicae historiae des falschen Abdias, die Fabricius herausgegeben und ins 7te Jahrh. gesetzt hat, vor sich hatte. — Von Alkuins Werken benutzte besonders Ä. die Untersuchungen über die Genesis, die auf Fragen des Presbyter Sigewulf entstanden waren. — Aus „des Presbyters Amalarius Buch" fügte Aelfrik seinem nach Ethelwold geschriebenen Unterricht für das Mönchsleben Einiges hinzu; in einer Homilie sagt er bestimmter, daß er aus dessen Buch „über kirchliche Gebräuche" (be cyrclicum theavum) den Grund dafür entnehme, weshalb von Septuagesimä bis Ostern das Halleluja unterlassen werde. Es ist also der Chorbischof von Metz ge-

meint, der 819 — 827 seine berühmten de divinis sive ecclesiasticis officiis libri IV schrieb. Somit mag auch dessen Buch de sacramentis euch., worin er die h. Elemente Zeichen und Bild nennt, den Angelsachsen bekannt gewesen und zur Aufnahme der Lehren des Ratramnus beigetragen haben. — Des Ambrosius Bericht von der h. Agnes war die Quelle des 7ten unter den Heiligenleben Aelfriks. Er findet sich in dem 377 am Gedächtnißtage der Heiligen geschriebenen Buch über die Jungfrauen. — Augustinus, das große Vorbild der Abendländer, ist in den wichtigsten Homilien Aelfr., wie in der über das katholische Glaubensbekenntniß, über das Vaterunser, über das hohepriesterliche Gebet und vielen andern zu Grunde gelegt. Seine Homilien sind besonders benutzt; einmal nennt Ae. auch Augustinus de trinitate [8]). — Unter Basilius des Großen Namen war das Hexaëmeron und eine Admonitio ad filium spiritualem bei den Angelsachsen gangbar; daß ihre Bearbeitungen von Aelfrik herrühren, ist oben wahrscheinlich gemacht. — Beda, fast ständig unter dem Namen „des weisen Lehrers der Engländer", noch nicht unter dem des Ehrwürdigen, ist genannt und ungenannt sehr viel gebraucht. Aelfrik schöpft aus seiner „Geschichte der Engländer" die Berichte über verschiedene Heilige, (genannt bei 2, 118. 348. 356) aus seinen Homilien verschiedene Ganze und Stellen der eigenen [9]), Einiges auch aus seinen Commentaren zu den Evangelien; aus den Tractaten von den Zeiten und von den Verhältnissen der Zeiten das eigne Werkchen über diesen Gegenstand. Er kannte neben dem prosaischen Leben des h. Cuthberth auch das in lat. Versen als Beda's Werk, Hom. 2, 132. Für die Kritik der so gemischten Werke Beda's wird Ae. ein nicht unwichtiger Zeuge werden. — Nach Cassians in allen Klöstern vielgelesenem Buch de institutis coenobiorum scheint die von weniger berühmten Männern wie von dem Mönch Evagrius übrigens auch ausgebreitete Anordnung der 8 Hauptlaster von Aelfrik gegeben. Sicher sind wohl auch seine „Gespräche der Mönche in der scythischen Wüste" unserm Schriftsteller zugänglich gewesen: die 20ste dieser Collationen hat geradeso die Vergleichung des Fastens mit den Zehnten nach der Berechnung von 36 Tagen, $\frac{1}{10}$ des Jahres, als Fastenzeit, wie sie Aelfrik wiederholt in seinen Homilien vorführt 1, 178. 2, 100, bes. 608. — Dem Cyprian wird der von Ae. übersetzte Tractat von den

[8]) Dies 1, 274; sonstige Anführungen 1, 48. 248. 488. 548. 2, 24. 92. 226. 360. 362. 384. 438. 520.

[9]) 1, 364. 490. 2, 54. 460; ungenannt 1, 90—102. 180. 194. 350 u. o.

zwölf Unstatthaftigkeiten oder Mißbräuchen zugeschrieben. — Ethelwolds, seines Lehrers, lateinische Schrift de consuet. monach. bestätigt sich durch Aelfriks Auszug und das Vorwort dazu als ächt. — Des Eusebius Kirchengeschichte kannte er nicht im Original, sondern nur in der lat. Uebersetzung des Rufin. — Die Schriften Gregors waren längst die angesehnsten und allgemeinsten in England. Bei weitem das Meiste in Aelfriks kath. Homilien ist daher entnommen: theils den Homilien Gregors auf die sonntäglichen Evangelien [10]), theils seinen Dialogen, woraus auch einzelne Lebensgeschichten, die des Benedict, des h. Laurentius, citirt werden [11]), und so manche Wundergeschichten. — Aus Haymo, der zweimal bei einzelnen Homilien und in der Vorrede dazu genannt ist, wurde ebenfalls unter die Musterpredigten aufgenommen. Die agſ. Aussprache seines Namens Hágmon (1, 120, 510.) scheint zu der Annahme zu berechtigen, daß der niederdeutsche Bischof eigentlich Hageman oder Heuman (heg = Heu) geheissen habe. — Von Hieronymus sagt Aelfrik: „Dieser H. war ein heiliger Priester und unterrichtet in hebräischer Sprache, vollkommen im Griechischen und Latein; er übersetzte unsere hebr. Bibel (ure bibliothecan) ins Latein. Er ist der vornehmste Dolmetscher zwischen Hebr. Griech. und Latein; 72 Bücher des A. und N. Testaments übersetzte er ins Latein zu einer Bibliothek, ausser andern mannichfaltigen abhandelnden Schriften die er mit fleissigem Verständniß tiefsinnig ausdachte. Endlich verfasste er auch einen Brief an die Paula und ihre Tochter Eustochium". Diesen übersetzt nun Ae. in der Homilie auf Maria's Himmelfahrt (1, 436 vgl. 472). Für seine Nachrichten vom Ev. Marcus führt er mit ähnlichem Lobe die Vorreden des Hieronymus zu seiner Uebersetzung an hom. 16 de S. vgl. Wanl. p. 188. — „In einem Tractat, welcher für das Werk des h. Hilarius gilt, finden wir so geschrieben, wie ich hier angelsächsisch übersetzt habe", sagt Ae. 1, 304. bei Anführung eines Ausspruches über das Glauben mit Zittern, wie es in der Schrift auch den Teufeln zugeschrieben wird. Unter den vier Hilarius der alten Kirche ist also der 350 — 368 Bischof von Poitiers gewesene gemeint. Auch im Leben des h. Martinus wird er rühmend erwähnt. Welche Schrift Aelfrik vor Augen hatte, habe ich nicht verfolgen können. — Des Ratramnus

---

[10]) Genannt 1, 300. 346. 402. 408. 442. 520. 532. 2, 88. 472. 226. 372. Ungenannt 1, 34. 118. 152. 166. 230. 338. 402. 576. 608 u. o. 2, 520 — 562.

[11]) 2, 358 vgl. 2, 472 u. Thorpe Anal. p. 89. Für Wundererweckung 2, 356, Verwandelung 2, 272.

Schrift über das h. Abendmahl muß Aelfrik vorgelegen haben; denn damit stimmen seine Erklärungen darüber in der berühmten Homilie vom Paschalamm oder vom Meßopfer fast wörtlich. — Ein Smaragdus wird unter den Vorbildern des Homilienwerks in der Vorrede, aber nicht wieder im Buche selbst aufgeführt. Es gab drei Schriftsteller dieses Namens im neunten Jahrhundert. Der neben Hieronymus Augustin und Gregor gestellte kann nur der lothringische Benedictinerabt sein, der nächst einer Geschichte seines Klosters, des St. Michaelsklosters an der Maas bei Verdun, einen unter dem Namen „Diadem der Mönche" mehrfach gedruckten Tractat über die Tugenden und Laster und, was Aelfrik besonders benutzt zu haben scheint, einen nur handschriftlich vorhandenen Commentar zum Donat und eine Postille für die jährlichen Evangelien und Episteln verfasste, deren einzige straßburger Ausgabe von 1536 sehr selten ist. Smaragd wurde 810 nach Rom, 814 mit schiedsrichterlichem Auftrage nach Mailand von seinem Könige gesendet; diesem Umstand, dem einzigen der aus seinem Leben bekannt ist, verdankt er wohl zum Theil sein Ansehn; in England mögen seine Werke durch die dorthin im 10. Jahrh. berufenen fränkischen Benedictiner eingeführt sein. — Sulpicius Severus († nach 410) ist, wie Aelfrik selbst angiebt, die Quelle der ausführlichen Geschichte des h. Martinus unter Aelfriks Heiligenleben. Ob die kürzere im zweiten Theil der kath. Homilien (498 ff.), die sein Leben und dann seine Wunder bespricht, etwa nach des Gregor von Tours de virtutibus et miraculis St. Martini geschrieben sei, muß ich dahingestellt sein lassen. — Terentianus heisst der Urheber der Leidensgeschichte des Johannes und Paulus in der Ueberschrift; Aelfrik hat erklärt, daß er statt der Inhaltsanzeigen die Ueberschriften jedes Ortes gebe, es ist also seine eigene Bemerkung über seine Quelle. Er sagt (nach der Handschr. Jul. E. 7 der Heiligenleben im brit. Mus. fol. 47 b) selbst, daß dieser Terentianus erst Heide, dann Christ unter Julian gewesen sei. — Die Erzählung vom Ap. Thomas, welche in die Sammlung der Heiligenleben aufgenommen ist, stammt nach Thorpe aus den Acta S. Thomae.

Als ein ehedem geschätztes Buch nennt Aelfrik auch besonders die Vitae patrum, ohne einen Verfasser anzugeben, zuerst für die Geschichte der Anachoreten und Mönche besonders in Aegypten; so daß es nicht das Werk de vitis patrum des Gregor von Tours sein kann, welches nur Heilige aus der Umgegend von Tours beschreibt. Dann führt er es wieder an bei der Erzählung von der Verwandlung des gesegneten Brots, die darin zu lesen sei; und zum drittenmal erwähnt er es mit

großem Lobe in der Vorrede zu seinen Heiligenleben unter deren Quellen, da bemerkt er, es sei so tief daß sich nur Weniges daraus zur Mittheilung an die Laien eigene. Aus der ersten und der letzten Anführung ist klar: er hat jenes bald dem Evagrius, bald dem Palladius, bald dem Rufin, bald dem Hieronymus zugeschriebne ursprünglich griechische Werk vitae patrum in irgendeiner Gestalt vor sich, welches nicht Lebensbeschreibungen, sondern einzelne Züge und Aussprüche nicht der Kirchenväter sondern der Mönche in Aegypten enthält; eine Art geistlicher Ascetik, so berühmt und so viel gelesen wie Thomas a Kempis in späterer Zeit, und so vielgestaltig wie kaum in aller Literatur noch ein Werk überliefert worden ist. Da es jetzt zu den weniger bekannten unter den erbaulichen Schriften gehört, und es doch Luther noch einer neuen Recension für Protestanten werth hielt, auch die Geschichte des räthselhaften Buchs noch mancher Aufhellung bedarf, wird es nicht überflüssig sein, das vor und zu Aelfriks Zeit Bekannte genauer anzugeben. Eine sehr alte Incunabel der marburger Universitätsbibliothek ohne Ort und Jahr, anfangend Incipit Prologus in vitas Sanctorum patrum: Benedictus deus qui vult omnes homines salvos fieri, enthält Vitae patrum in fünf Büchern, sehr verschieden von der rosweydschen Recension, worin ich Alles was Aelfrik citirt gefunden habe, und zwar theils in den ersten theils in den letzten Büchern [12]). Aelfrik schildert die V. P. mit folgenden Worten in s. Homil. 1, 544: „Das Werk erzählt, daß der Mönche viele Tausende überall in Wüsten und Klöstern (in der Stadt Oxirinchus sollen 20 tausend Jungfrauen und 10 tausend Mönche in Klöstern gelebt haben (V. P. lib. I. c. 21) wunderbar enthaltsam lebten und besonders in Aegypten. Einige lebten von Obst und Kräutern [Hor lebte

[12]) Auffallend ist, wie abwechselnd in dieser Recension selbst der Titel ist. Vitae sanctorum patrum heisst es im Anfang der Vorrede zum 1. Buch, nach derselben Liber primus de institutione monachorum incipit fel. fol. 2 b (diesem ersten Buch von 35 Capp. über die hh. Johannes, Apelles, Hor ꝛc. entspricht in Rosw. V. P. lib. II.); dann fol. 28 b explicit l. prim. de vita st. patrum; fol. 55 a lib. de vitis st. patrum Heremitarum atque monachorum secundus finit foeliciter; fol. 56 a Incipit prologus Palladii episcopi in l. tertium de vitis p.; dann fol. 75 a Inc. argum. in librum quart. cujus principium Pelagius stae. rom. ecclesie dyaconus, extrema vero Johannes subdyaconus de greco transtulerunt in latinum (enthält über 400 kleine Capitel in XIX Theilen mit sachlichen Ueberschriften, von XVII c. 16 an Uebersetzung des Johannes, entsprechend dem V. und VI. Buch in Rosw. V. P.; endlich fol. 148 a Inc. lib. quintus de conversatione patrum; und am Schluß fol. 160 a der erste Titel.



nur von Gemüsen V. P. 1, 20], einige unterhielten sich durch ihre Arbeit, andern dienten Engel [jener Hor ward durch einen Engel 3 Jahre lang versorgt lib. I. c. 10], noch anderen Vögel, [dem Theon gehorchten und dienten wilde Thiere 1, 18], bis daß zuletzt Engel sie in seligem Hingang zu Gott führten" [z. B. 1, 30]. „Wir lesen in dem Vitae Patrum genannten Buch", sagt Aelfric in der Predigt vom Meßopfer, „daß zwei Mönche eine Offenbarung über das h. Abendmahl von Gott baten und nach dem Gebet zur Messe gingen. Da sahen sie ein Kind bei dem Altar liegen, vor dem der Priester Messe hielt, und ein Engel Gottes stand mit einem Messer harrend bis daß der Priester die Hostie brach, da zergliederte der Engel das Kind auf der Schüssel und goß sein Blut in den Kelch. Als sie darauf zum Abendmahl gingen, ward es zu Brot und Wein verwandelt und sie aßen es, Gott für die Offenbarung dankend". Ganz diese Geschichte findet sich als Erzählung des Mönchs Daniel, der sie von seinem Lehrer „Vater Arsenius" gehört habe, im vierten Buch der genannten Vitae patrum und im griechischen Original unter den „Aussprüchen der Väter", woraus ein gut Theil in das erstere Werk mag aufgenommen sein [13]). Die Heiligengeschichten, welche Ae. aus den V. P. entnahm, hat er im Einzelnen nicht bezeichnet, er gedenkt des Buchs wie gesagt nur im Vorwort. Bei genauem Durchgehen der noch ungedruckten Heiligenleben Aelfriks im brit. Mus. habe ich ersehen, daß er aus den V. P. auch entnahm die Erzählungen von Basilius, von Marcus' Verrichtungen in Alexandrien, von der Heilung der verzauberten Jungfrau durch Macharius" (Macarius), die von einem Andern ins Angels. übersetzte Geschichte der ägyptischen Maria, (nicht in meiner lat. Rec. der V. P., sondern in einer dem Hieronymus zugeschriebenen aus Paulus Diakonus), endlich die wieder von ihm selbst übertragne Erzählung von der h. Eufrasia auf den 11. Februar, die, als sie heirathen sollte, von den Mönchen überredet wurde ins Kloster zu gehen und unter dem Namen Smaragdus in Mannskleidern ihrem Vater „Pafnuntius" in jenes Kloster entfloh, wohin dann der betrübte Vater sich auch als Mönch wendete und erst kurz vor Eufrasia's Tode von ihrer Nähe hörte; diese rührende Erzählung bildet in den V. P., nach der mir vorliegenden Gestalt, den Schluß des fünften Buches [14]).

[13]) AH. 2, 272. Vitae Patr. lib. IV. pars XVII. de providentia c. 5 und Apophthegmata Patrum Lit. D c. 7 bei Cotelerius mon. gr. I, 421—423. Viele syrische Handschriften im brit. Museum geben sie unter den „Geschichten der ägypt. Mönche".

[14]) Hom. de sanct. Nr. 43. Wanl. p. 190, wo der mitgetheilte Anfang und Schluß stimmt mit V. P. lib. V. c. 95.

Diese Recension des Werkes in fünf Büchern, wozu später nach und nach noch einmal so viele kamen, mag daher, dieselbe oder eine ähnliche, auch die von Aelfrik benutzte sein. Zu diesem Umfange kann es aber erst sehr allmählich gekommen sein, obwohl durch alle fünf Bücher hin dieselben Personen sich wiederfinden, wenigstens vom zweiten an. Ursprünglich hat es nur aus dem ersten Buche bestanden, worauf sich in Handschriften der Titel Vitae patrum oder Paradisus beschränkt [15]); und dieses muß, da Theodosius' Tod erwähnt wird, bald nach 395 geschrieben und bereits vor 410 verbreitet gewesen sein, da eine Uebersetzung davon durch Rufin († 410) schon in einem Briefe des Hieronymus erwähnt wird, worin Dieser, vielleicht absichtlich, sich so ausdrückt, daß man Rufin auch für den Verfasser halten kann, aber nach seiner Inhaltsangabe keinen Zweifel an der Identität des Werkes mit dem auch Paradies genannten zu hegen hat [16]). Weil Hieronymus es nach einigen von Rufin übersetzten kleinen Schriften des Evagrius erwähnt, so zweifeln die Kirchenhistoriker, ob nicht Dieser der wahre Urheber sei, oder Heraklides von Cypern, oder Palladius, denen es in Handschriften zugeschrieben wird, deren Letzterer eine ähnliche Schilderung des ägyptischen Mönchlebens für Lausus, einen Hofbeamten des Kaisers Theodosius I., verfasste, um 420 wie es scheint [17]). Von dem jetzt vorliegenden Werke kann Evagrius nicht der Verfasser sein, weil er Cap. 27 neben Origenes mit so ausgesuchten Lobsprüchen erwähnt wird, wie er von sich

[15]) Vier pariser griech. Handschriften „der Mönche in Aegypten Geschichte oder Paradies" beschreibt Coteſerius mon. gr. III. 564 — 566; er giebt die Vorrede und einige Abschnitte daraus ebd. p. 174 — 184.

[16]) Ep. ad Ctesiphontem c. 2, mitgetheilt bei Cot. p. 566 und in Luthers Vorrede zu Majors Recension der V. P. — Neu war mir die Tradition, die ich bei den Angelsachsen gefunden habe, daß Hieronymus die V. P. aus dem Hebr. ins Griechische und Pelagius ins Latein übersetzt habe. Sie bildet das Vorwort zu einer agſ. Uebertragung einiger Geschichten daraus in der Handschr. Otho C. I fol. 273 b des brit. Museum.

[17]) Palladius ist als der Urheber bezeichnet auch in der Handschrift die dem oben Not. 14 beschriebenen Werke zu Grunde lag. Selbst in griechischen Handschriften, wie der Colbertschen bei Cotelerius p. 565, wird Hieronymus der Autor genannt, was eine Menge lateinischer Ausgaben einer V. P. oder In Vitas patrum von 4 Büchern fortgeführt haben. Dies ist gegen sein eigenes Zeugniß. Floss, Macarius Aeg. Col. 1850. p. 29. nimmt die Meinung auf, Heraklids Buch de vitis patrum an Lausus sei die Quelle zu Pallad. hist. Laus. und auch zu den von Rufin übersetzten Vitae Patrum. Bei der mangelnden Vergleichung der röm. Handschr. des Heracl. paradisus scheint dies nicht gehörig begründet. Fabricius, Bibl. T. X. p. 117 sq., war dagegen.

unmöglich selbst geschrieben haben kann; wohl aber kann man an Palladius denken. Nach der Vorrede wurde es auf Bitten der Mönche des Oelbergs aufgesetzt. Dahin musste sich Palladius aus Aegypten begeben, weil er dessen Klima nicht mehr vertragen konnte. Auch der sonstige Inhalt des genannten ersten Buchs geht über Palladius' Zeit, der, 368 in Galatien geboren, 388 nach Aegypten ging, 400 Bischof von Helenopolis in Bithynien ward und um 431 starb, nirgend hinaus; umfasst aber jetzt Vieles was auch in der dem Lausus gewidmeten Geschichte steht. Daß er sich selbst wiederholt habe, ist nicht unglaublich; er bliebe selbst dann der eigentliche Urheber, wenn ihn ein Andrer abgeschrieben hätte. Erst vom zweiten Buche an wird er selbst ein gerühmter Gegenstand der Erzählung. Keins der übrigen Bücher kann, wie sie vorliegen, von ihm selbst herrühren, weil in allen wie schon II, 31 der Vater Arsenius „seligen Angedenkens" vorkommt, der erst nach 450, wie das Werk selbst schliessen lässt, gestorben sein kann. Allerdings geben sich das zweite und dritte Buch den Schein, von Palladius abgefasst zu sein; das zweite „von einem Bischof im 20. Jahr seines Bisthums" trägt fast dieselben Worte in der Vorrede wie die vita Lausiaca, will also 420 verfasst sein, kann aber mit dem dritten zusammen schon wegen des Arsenius nicht vor der Mitte des Jahrh. entstanden sein. Noch später mag das sehr große 4. Buch hinzugekommen sein, da dessen 19 Theile schon nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet sind, sicher vor Photius, vielleicht schon im 6. Jahrhundert; denn Johannes Moschus im Anfang des 7ten hat im „Paradies" die Sprüche der heiligen Väter gelesen, und erzählt ein Gespräch welches entstand, als man beim Lesen des Buchs bis an die Erzählung von dem geplünderten Greis kam, der den Räubern einen übersehenen Geldbeutel nachtrug (lib. IV. p. VII.) [18]). Einzelnes, wie die Wunder zu Gunsten der Verwandlungslehre (lib. IV. P. XVII), mag noch später hinzugekommen sein [19]). Was sich über das Alter dieser merkwürdigen Geschichten aus den syrischen

[18]) Moschus, pratum spirituale c. 169 bei Cotelerius II, 450. In den Not. 14 beschriebenen Vitae Patrum lib. IV. P. VII. c. 19. Sein pratum sp. kam als 10tes Buch zu den Vitae P. des Rosweyd. Unsichre Vermuthungen über die Uebersetzer, Pelagius Bischof von Rom 556 — 61, Johannes seinen Nachfolger bis 574, da der Titel Bischof in den Handschriften nicht fehlen würde, bei Fabricius Harl. Tom. X. p. 128.

[19]) Die beiden Wundergeschichten, vom Presbyter Pelagius V. P. lib. IV. P. XVII. c. 12 u. die ob. erwähnte von Arsenius stammende P. XVII c. 5, richten sich gegen die Annahme von figura corporis Christi im Abendmahl, welche der alten Kirche unbedenklich schien, in der karol. Zeit bekämpft wird.

Handschriften, worin sie vorkommen, folgern lässt, gedenke ich später einmal ausführlich vorzulegen. Das fünfte Buch endlich kündigt sich selbst im Vorwort als einen Zusatz an; die schliessenden Geschichten von der h. Marina und von des „Pafuntius" Tochter Eufrosina finden sich auch in dem vierbuchigen Werke, welches den Namen des Hieronymus trägt, und worin als Anhang de virtutum laude et effectu achtzehn Capitel schliessen [20]). Dieses mag seinen Namen durch die Aufnahme der von Hieronymus verfassten Leben des h. Eremiten Paulus, des Hilarion und des Mönches Malchus u. A. erhalten haben, wovon in jener fünfbuchigen Recension der V. P. noch keine Spur ist. — Das aber endlich ist klar: die nach Ordnung der Personen gemachte Bearbeitung welche Luther durch Georg Major vornehmen ließ, und welche nun wirklich ganze Lebensbeschreibungen giebt, während die früheren nur Aggregate von religiösen Anekdoten und Sprüchen waren, ist aus dem Umfang einer der auf Hieronymus' Namen gekommenen schon mehr geordneten Recensionen hervorgegangen [21]). Wäre dem Aelfrik eine solche unter die Hände gekommen, so würde er das vermeintliche Werk des großen Kirchenvaters nicht, so oft er von ihm spricht, verschwiegen und sicher nicht Vitae patrum, so oft er sie nennt, ohne Verfasser genannt haben. Doch genug, sind erst Aelfriks Heiligenleben vollständig gedruckt, so wird sich die Gestalt der von ihm benutzten Vitae Patrum vielleicht genauer, aber nicht anders bestimmen lassen. Das Weitere über den späteren Anwachs des ungeheuerlich vielgestaltigen Werkes ist in den Prolegomenen zu Rosweyds vollständiger Sammelausgabe zu finden [22]).

---

[20]) In antiquorum patrum vitas a beato hieronymo conscriptas registrum alphabetico ordine diligenter collectum Incipit. Der Anhang fol. CCXXIb — CCXXIXb; hier: Anno domini 1485 nonas vero Julii . . . Finit feliciter. fol. In andrer Ordnung: Divi Hieronymi in vitas patrum percelebre opus. . . Venundantur Lugduni ab Jacobo huguetan, der Anhang fo. CLXXIII — CLXXIXb, hier die Jahreszahl 1512. Auf der Rückseite des Titels nennt sich der Herausgeber Celsius Hugo. Die längeren Geschichten, so die oben erwähnten, sind hier im ersten Buch vereinigt.

[21]) Vitae patrum in usum ministrorum verbi. . . repurgatae per D. Georgium Maiorem, cum praefatione M. Lutheri. Viteb. 1562. 8. Auf Luthers Vorrede folgt eine Vorrede des Major v. J. 1544, worin er erklärt, daß er am fremden Eigenthum doch nicht viel habe ändern können; dann Prologus S. Hieronymi in vitas Patrum. Benedictus deus etc. Auch die Wundergeschichte für die Transsubstantiation ist nicht ausgelassen. — Deutsch endlich durch Seb. Schwan. Lübeck 1654.

[22]) Rosweyd, Vitae Patrum Antw. 1615 fol. und darüber Fabri-

Wir wenden uns nun zu den von Aelfrik in angelsächsischer Sprache gekannten und gebrauchten Schriften. Dichtungen, auch die geistlichen eines Kädmon und eines Kynewulf, erwähnt er nicht, hatte auch bei seinem auf Belehrung des Volks gerichteten Streben nicht Veranlassung sie zu nennen und zu empfehlen. Bei der Aeusserung wenigstens über die wenigen englischen Schriften aus denen das Volk evangelische Lehre empfangen könnte, hat er eben lehrhafte Schriften vor Augen, wie die theologischen Werke welche König Alfred übersetzte. Einmal nur verweist er auf etwas Poetisches: er nennt eine längst schon „in Liedweise" d. h. alliterirend gemachte Uebersetzung der Duldung des Thomas. Diese, sagt er, „lassen wir ungeschrieben, weil sie längst (gefyrn) aus dem Latein ins Englische übersetzt ist". Aus dem unbestimmten Ausdruck scheint hervorzugehn, daß diese verschieden war von Aelfriks eigner in die Heiligenleben trotz einiger Zweifel aufgenommenen Geschichte des Thomas [23]). Sich selbst citirt Aelfrik sonst mit bestimmten Worten. Daher ist auch die Erzählung von Judith, die er in seiner Einleitung zum A. T. erwähnt, eine fremde; und da er sagt, diese ist auch in Englisch „in unsere Weise" gesetzt, so sieht er dabei auf die poetische Bearbeitung jenes trefflichen Epos von Judith in 12 Gesängen, dessen noch erhaltenes Ende von Thwaites und Thorpe herausgegeben ist, und dessen noch unbestimmtes Alter durch Aelfriks Zeugniß wenigstens auf eine Zeit vor dem 10. Jahrhundert, womit auch die Sprache stimmt, begränzt wird. — Uebersetzungen in angelsächsische Prosa kennt Aelfrik manche, von häretischen und von rechtgläubigen geistlichen Werken. „Wir sahen und hörten viel Irrthum in manchen englischen Büchern, die ungelehrte Männer in ihrer Einfalt für große Weisheit zählten". Dies bestimmt sich näher durch die bei Gelegenheit der Himmelfahrt Maria's vorkommende Bemerkung über erdichtete und von den großen Kirchenlehrern verworfene Geschichten heiliger Personen: „Es giebt gleichwohl noch die irrigen Bücher sowohl in Latein als in Englisch, und unwissende Menschen lesen sie". Eins wird auch in einer andern Homilie genannt und als unächt abgewiesen, das über die Visionen des Paulus, die er im dritten Himmel gesehen; ver-

cius ed. Harl. T. X. p. 433 sq. Unabhängig von ihm habe ich gefunden, was oben über die vier verschiednen Zeiten der 5 Bücher gesagt ist, und daß man vor der lutherischen zwei Hauptfamilien von Recensionen zu unterscheiden hat, die von Rufin — Pelagius Johannes übersetzte und die dem Hieronymus zugeschriebne antiorigenistische. Nur die erstere, schon in den 5 Büchern, hat Aelfrik benutzt.

[23]) AH. 2, 520 excusatio dict.

werflich, da er das Gesehene selbst für unaussprechlich erklärt habe [24]). Dagegen empfiehlt Ae. ein ausführliches agſ. Werk über das Märtyrerthum der Apostel Petrus und Paulus als ganz verbreitet; weshalb er davon in den kath. Homilien nur eine kurze Erzählung geben wollte [25]). Die Bücher welche König Aelfred verständig aus dem Latein ins Englische übersetzte, bezeichnet er in der Vorrede zu den Homilien als zugänglich und als die einzigen worin das Volk evangelische Lehre habe. Im Einzelnen erwähnt er dessen Uebersetzung von Beda's „historia Anglorum" mehrmals und benutzt, wo er aus Beda erzählt und Etwas wörtlich aufnimmt, eben die Uebertragung des Aelfred, so daß er für dessen Autorschaft der erste vollgültige Zeuge ist (2, 118 vgl. 348. 356). Von Gregors Dialogen sagt er 2, 358 nur, „das Buch ist auch ins Englische übersetzt"; es war dies nämlich nicht von Aelfred dem Vorredner geschehen, sondern von Bischof Werfrith, der auf des Königs Befehl die Uebersetzung übernahm. Fortlaufende, die Art der Glossen überschreitende Uebersetzungen der Psalmen und Evangelien kannte Aelfrik in seiner Zeit noch nicht.

Es ist bisher von dem nicht unbeträchtlichen Umfang der ihm bekannten Schriften, zum Erweise seiner theologischen Gelehrsamkeit und seiner Kenntniß auf manchen verwandten Gebieten des Wissens, die Rede gewesen, so weit seine Werke Spuren davon tragen. Eben daraus lernen wir seine Bildung und sein geistiges Vermögen auch noch von einer andern Seite kennen, die ihr nicht die Schule sondern das Leben, nicht die klösterliche sondern des Volkes Ueberlieferung gegeben hatte. Das Volksmäßige in Aelfriks Bildung, welches ich jetzt zu schildern suche, besteht theils in der Kenntniß und Handhabung der nationalen edelsten Redeform, theils in der Umsetzung der fremden Stoffe seiner Erzählungen in einheimische Tracht, Gepräge und Zustände, womit er aufs vollständigste vertraut war.

Aelfrik war auch geistlicher Dichter, der nur Zuviel in poetischer Form schrieb, als daß der Inhalt stets auch nur mäßige Anforderungen befriedigen könnte; immer aber zeichnet ihn Gewandtheit in Handhabung der dichterischen Mittel aus, und fast immer hat er einen ansprechenden Ton, wie ein Volksdichter der Viel und Großes zu singen und zu sagen hat, getroffen. Dessen nun was er in alliterirender Rede-

[24]) AH. 2, 332, wo freilich nicht ausdrücklich gesagt ist, daß sie auch agſ. zu lesen war.

[25]) Ihre Leidensgeschichte ist schon sonst in engl. Sprache völlig ausgeführt 4, 370.

form giebt, ist zum Erstaunen viel; bisher waren nur einige poetische Homilien aus den sonn- und festtäglichen erkannt, es sind aber darunter, abgesehen von einzelnen alliterirenden Stellen [26]), wenigstens zehn Homilien ganz in rhythmische Zeilen gesetzt, nämlich, um sie nach der Würde der besungenen Helden und Begebenheiten zu ordnen, die vom Leiden und Tod Christi, die von der Findung des Kreuzes, von Josua's Siegen, von Jacob dem Gerechten, vom h. Clemens, vom h. Alexander, vom h. Martinus, vom agſ. heiligen Cuthberht, vom h. Furſeus, und die von der Liebe als dem höchsten Gebot, welches zugleich die einzige nicht erzählende ist [27]). Ebenfalls lehrhafte Stoffe, wie in dieser letzten, sind alliterirend behandelt in den vier einzeln vorhandenen Homilien, welche oben Aelfrik zugewiesen wurden. Ferner schrieb er in epischer Form fast alle die 33 Heiligengeschichten sowie auch einige der übrigen Stücke dieser zweiten Homiliensammlung, namentlich den Auszug aus den Büchern der Könige und denen der Makkabäer, welche letztere zu den Heiligen gezählt waren. In Aelfriks Heptateuch sind alliterirend und freier übersetzt mehrere an sich poetische Erzählungen der Patriarchengeschichte: namentlich, der Feldzug Abrahams Gen. 14, die vertriebene Hagar in der Wüste C. 16, Abimelech und Sarah C. 20, Ismaels Vertreibung und Hagars Tröstung C. 21, und Abrahams Prüfung C. 22 [28]). Auffallend ist daher, daß die Scene am Brunnen in Haran C. 24 übergangen ist. Weiterhin ist weder Josephs Geschichte noch die der Geburt Mosis, soviel ich sehe, in Stabreime gebracht, sondern erst weiterhin wieder die

---

[26]) In der Homilie vom reichen Mann und Lazarus 1, 330, von der Geburt Johannis des Täufers 1, 356, vom Erzengel Michael 1, 506; Philippus und der Drache in Scythien 2, 294, auch 2, 380 ein Stück. Ob zufällig?

[27]) Die lange Homilie De passione Dom. 2, 240 — 262; die übrigen finden sich in obiger Ordnung 2, 304 — 306; 2, 212 — 224; 298 bis 302; 1, 556 — 576; 2, 308 — 312; 2, 498 — 516; 132 — 154, auch in Thorpes Analekten; 2, 332 — 348; 2, 314 — 332.

[28]) Anfang:

God volde tha fandian — Abrahames gehyrsumnysse,
and clypode his naman — and cväth him to:
Nim thinne ânceunedan — sunu Isaac,
the thu lufast, and far — to tham lande Visionis rathe,
and geoffra hine thaer — uppon ânre dûne.

Schluß: and on thinum saede beoth — ealle theoda gebletsode,
forthan the thu gehirsumodest — minre haese thus.
Abram tha gecyrde — sôna to his cnapum,
and ferdon him hâm svâ — mid heofenlicre bletsunge.

Geschichte des Zuges in der Wüste von der Auskundung des Landes an, die Erzählung von Bileam bis zum Sieg über die Midianiter im 4. B. Mos. C. 13 — 31, worin übrigens mehrere Abschnitte ganz oder zum Theil übergangen, andre sehr abgekürzt sind. Weiter aber ist die ganze Bearbeitung des Buches Josua in alliterirende Zeilen gesetzt, was nur gerade im Anfang und am Schluß, wegen der nachher zu erwähnenden Freiheiten die sich Aelfrik bei Namen gestattet, weniger deutlich ist. Die Absicht, eine Erzählung zu geben welche auch durch volksmäßige Form anspreche, mag mit gewirkt haben, daß er nur die Geschichte der Kämpfe und Siege seines Helden, nicht aber die Landesvertheilung C. 13 — 22, worin die Ortsverzeichnisse für den Lauf der Stammgränzen ihm ungeeignet gewesen wären, in seine Uebertragung aufnahm. Der letzte Theil des Heptateuchs, das Buch der Richter, mit seinem Anhang von ähnlichen Siegen durch Gottes Macht unter den römischen Kaisern und angelsächsischen Königen, trägt gleichfalls, wie die Probe oben im ersten Abschnitt zeigt, durchaus dieselbe Form der Rede. Ebenso der Auszug aus dem Buch Esther, den Aelfrik selbst (über d. A. T. S. 21) „in unsre Weise gesetzt" nennt, worunter er rhythmischen Vortrag versteht.

Soweit sind seine Stoffe fast rein erzählend und von ihm geschickt ausgewählt. Dazu kommt nun auch eine Reihe rein didaktischer Dichtungen, worauf, zum Theil schon wegen des Absichtsvollen und Besonderen einiger Lehrgegenstände, der Name der Dichtung nur ungenau anwendbar ist. Die Ermahnungen welche des Basilius Namen tragen, waren, da sie die Form der Lehren eines Vaters an seinen Sohn haben, für dichterische Behandlung nicht ungeeignet. Unsere Literatur hat ausser dem Winsbeken manches ähnliche treffliche Lehrgedicht dieser Einkleidung, die angelsächsische in mehreren Theilen des Exeterbooks. Die beiden Hirtenbriefe sind ebenfalls durchaus alliterirend, sie sprechen im Namen eines Bischofs als des geistlichen Vaters an die untergebenen Priester; allein die gelehrten Beweise für den Cölibat, die Verweisungen auf die Concilien, die angehängten liturgischen Verordnungen vermögen sich über Prosa nicht zu erheben [29]). Gleichartig ist das Schriftchen

[29]) Der erste Hirtenbrief oder lib. canonum an Wulfsin enthält mitunter sehr lange, aber fast stets alliterirende rhythmische Zeilen. Zur Probe stehe hier der Anfang:

Ic sege eor preostum
eovre gymeleaste
ac ic secge eor sôthlice
Crist sylf astealde
and ealle tha the ferdon
forlêton ealle voruldthing
forthan the he sylf cväth
se the his vif ne hatath
thät ic sylf nelle beran
on eovrum theovdôme,

über die Reinheit, gegen die Priesterehe gerichtet. Den oben genannten lehrhaften Homilien in poetischer Form schliesst sich das dogmatische und paränetische Sendschreiben an Wulfget an, welches dieselbe Form durchaus hat; die Fragen Sigewulfs wenigstens im Anfang und Schluss, wenn auch nicht in der Mitte, wie ich aus der Handschrift gesehn habe. Auffallender ist es, dass Ä. versucht hat das dichterische Gewand auch so rein erörternden Schriften anzupassen, wie das einleitende Werk zum Alten und Neuen Testament ist, welches in seinem ganzen Umfang, auch im Vorwort und in dem dreifachen Anhang die Alliteration an sich hat. Es greift zwar vielfach ins Gebiet der Erzählung über, da nicht nur stets vom Inhalt der Bibel berichtet und gegen Ende mehrmals Geschichte eingelegt ist; doch bleibt Erklärung über Namen und Zahl und Verfasser der biblischen Bücher die Hauptsache. Rechtfertigung kann indessen dieser Versuch darin finden, dass alles Mitgetheilte den Hauptgedanken erweisen soll, wie Gott und wer ihm gefallen will durch Werke spricht, wodurch eine höhere Einheit in die Manichfaltigkeit der Stoffe gebracht ist, und besonders dass das Ganze die Form der Anrede trägt, indem es nicht reine Abhandlung sondern Sendschreiben an Sigwerd zu Easthealon ist, wonach persönliche Beziehungen im Eingang und Schluss beider Theile hervortreten, zuletzt noch die Erwähnung des Besuchs in Easthealon. — Es ergiebt sich mithin, wie man auch über den dichterischen Werth dieser Erzeugnisse urtheilen mag, Ä. hat, da bis

---

hu hit geset is be preostum. — and vifes neaviste
cristendom and claennysse, — on sumum godspelle:
on his fere mid him, — nis he me vyrthe then.

Der Anfang des zweiten Hirtenbriefs ist zuerst undeutlicher, und bedarf in der vierten Zeile einer Umstellung des and ve ne durron sva theah forsveogian; nämlich:

Us biscopum gedafenath — thät ve tha godcundan lâre
the ure canon us taecth — and eac the us Cristes bôc laerth
eov preostum geopenan — on Engliscum gereorde,
forthan the ge ealle ne cunnon — that laeden understandan,
and ve sva theah — forsveogian ne durron,
that ve eov ne secgan — ûres drihtnes beboda
thû läs the ve scildige beon, — gif ve hit forsveogiath
ac ve villath âverian us — vite, gehvät ge dôn siththan.

Der zweite Theil:

Eala ge messe preostas, — mine gebrodra
ve secgath eov nu — thät ve aer ne saedon;
forthan the ve to däg sceolon — daelan urne ele
on threo visan gehalgodne, — sva sva us gevissath seo bôc.

dahin derartige alliterirende Werke nicht vorhanden waren, zwei neue Arten didaktischer Dichtung unter den Angelsachsen eingeführt: die poetische Homilie, und, welcher Art fünf Versuche im Obigen nachgewiesen sind, die poetische Epistel, beide in der Volkssprache.

Ist nun auch etwas Kunstmäßiges in seiner Redeform? Zur Charakteristik seines Verfahrens im Gebrauch der dichterischen Mittel sei der Art gedacht, wie er die Alliteration handhabt, und sodann, wie weit er geht um die Rede zu Schmuck und Fülle zu erheben und von Prosa zu unterscheiden. Beides nimmt er nicht sehr genau: dort erlaubt er sich große Freiheiten, hier beharrt er in der äussersten Einfachheit, so daß in beiden Richtungen die Kunst gering, gleichwohl die Anmuth der Natürlichkeit überraschend und der Fluß der Rede bei ihrer leisen Bindung bedeutend ist, wie man sich aus den im Anhang mitgetheilten alliterirenden Stücken überzeugen kann. Seine rhythmischen Zeilen sind in der Zahl der Hebungen — zwei in jeder Halbzeile — ebenmäßiger als andre alte Dichtungen; dagegen in der Verwendung des Stabreims weicht er von ihnen ab und stellt darin ein Mittelglied dar zwischen der alten und der letzten Zeit der Angelsachsen. Die alte Kunst gestattet bei drei Anklängen die zwei nur in der ersten, den dritten nur in der zweiten Halbzeile, und mögen zwei oder nur einer vorhergegangen sein, den letzten nur auf der vorletzten Hebung [30]). Aelfrik hat von drei Stabreimen deren zwei auch in der letzten Hälfte der Zeile [31]); und wo hier nur einer ist, hat er sehr gewöhnlich auch die letzte Stellung [32]). Zuweilen scheint er sich sogar zu gestatten, das Mindeste von Bindung, die zwei Hebungen in einer einzigen Halbzeile zusammenzustellen, wodurch in der That die Bindung mit der andern leer-gelassenen Halbzeile aufhört, worin der ursprüngliche Zweck des Anklangs bestand, so daß nur noch ein Schmuck der Langzeile darin übrig bleibt [33]). Zeilen mit Namen kön-

[30]) Z. B. Anfang des Kädmon: Us is riht micel | thät ve ródera véard, vereda vuldorcyning, | vórdum hérigen.
wo die Stellung herigen vordum oder veard rodera rhythmisch unzulässig gewesen wäre.

[31]) aer hi sind gebundene, | aer hi beon geborene AH. 2, 253.
Crist sylf astealde | Cristendôm and claennisse Ep. ad Wulfsin.
on Criste he syngode | and svithor on him sylfum AH. 2, 250.

[32]) and mid ânum väfelse | his neb bevundon AH. 2, 248.
and myrige dûn | mid vyrtum âmet Albanus 407.

[33]) ondredon him sva theah | thäs folces foresteall AH. 2, 242.
est tha se ylca | clypode to Criste 2, 256.
smeagende symle | ymbe Godes circan 2, 500.

nen ohne Alliteration bleiben[34]); auch Bibelsprüche sind zuweilen nicht damit versehen. Viel öfter als in der alten Dichtung sind zweite Theile einer Zusammensetzung in den Stabreim genommen, und sonstige untergeordnete Wörter[35]). Auch in den alliterirenden Lauten selbst herrscht größere Schrankenlosigkeit: namentlich kann H, wenn nur ein Vocal folgt, übergangen und nun mit Vocalen gebunden werden; und das W, vielleicht wegen seiner englischen Aussprache wie UW, kann ebenfalls mit Vocalen, deren von jeher jeder mit jedem verbunden wurde, in Anklang treten. So wird sich auch kaum läugnen lassen, daß nun S und TH alliteriren, welche im Mittelenglischen auch in der Schrift zuweilen wechseln[36]). Bei allem dem giebt es öfter, als es sonst in größern Dichtungen vorkam, Zeilen ohne Alliteration, auch wo Eigennamen nicht im Spiel sind, so daß hier die beginnende Auflösung vorliegt, welche im zwölften Jahrhundert entschieden ist[37]). Die Bearbeitung der Evangelien durch Ormin ist in rhythmischen Zeilen geschrieben, denen die Alliteration ganz oder fast durchaus fehlt. Zwischen Diesem und der alten Zeit stellt Aelfrik den Uebergang dar. Laiamons Chronik vom

---

äfter Cristes âcennednisse | tva hundred gearum Alb. 3.
Sind vielleicht die Abschreiber an solchen Stellungen schuld?

[34]) Dadurch ist der Anfang mancher alliterirenden Abschnitte verdunkelt, wie der des Josua:

Hit väs äfter Moyses forthsithe | Drihten spräc to Josue,
nûnes suna | and cräth him to:
Moyses min theova forthferde | âris thû nû
and far ofer thâs ea | Jórdánen. —
Tha geseah Pilatus thaera Judeiscra gehlyd AH. 2, 252.

[35]) bodunge: daedbôte AH. 2, 259. daedbôte: biddan de N. T. p. 42. blôstmum: hnutbeames Num. 17, 7. teldsticcena? stôp Jud. 4, 21. genealaehte: lifleasan AH. 2, 504. mundboran: älmihtigan Wl. p. 188.

[36]) throvian; sylfvilles AH. 2, 247. thegen: gesette 2, 248. se: sôthlice: theoda 2, 254. throvunge: sôthan 2, 258. — Für V und Vocale: ân: volde 2, 244. volde: Abrahames Gen. 22, 1. veorcum: ealle: ae Jos 1. Für H: Hilarius: êstful AH 2, 504. Haelend: Judeiscra 2, 254. Haelend: ic eom 2, 248. hâlige: eac 2, 260 u. e. Aehnlich alliterirt zuweilen hv mit v; hl mit l: in allen diesen Fällen wurde H übergangen. Auch findet sich SC mit S gebunden scire: asende 2, 250. sôo: gesceasta Alb. 62.

[37]) In der Homilie De passione Domini von etwa 460 Langzeilen werden doch wenig über 12 Zeilen ohne Alliteration sein, die Hälfte davon mit Eigennamen. Einigemale haben solche entblößte Langzeilen eine Anknüpfung an die vorige oder folgende.

Ende des zwölften Jahrhunderts hat den Stabreim noch, jedoch mit eben den Freiheiten die Aelfriks Dichtungen eingeführt hatten. Dazu gehört auch noch, daß an die Stelle der Alliteration der Reim treten kann.

Wenn man nun im Gewand der Rede die dichterische Ausstattung sehr gering bei Aelfrik findet, so muß man, wo er die Bibel übersetzt, in Anschlag bringen, daß er sich ausgesprochner-maßen von dem heiligen Text nicht viel entfernen wollte. Hier sollte nicht ein aufgetragner Schmuck, sondern der erhabne Gegenstand selbst wirken. Wo er aber sich freier hätte bewegen können, wie in den Lebensgeschichten der Heiligen, hat man zu erwägen, daß er nicht sowohl für das einsame häusliche Lesen als für den Vortrag in den Kirchen arbeitete, und überall für den Unterricht der Laien, deren Sinn auch mit der Geschichte erbaut, aber nicht durch blumenreiche Rede zerstreut oder nur auf dichterischen Genuß gewendet werden durfte. Es wird also geflissentliche Enthaltung sein, daß wir bei ihm keine der epischen Umschreibungen und wenige der dichterisch mahlenden oder alterthümlichen Benennungen finden, wodurch Kynewulfs und Kädmons geistliche Dichtungen einen höhern Schwung haben; übel würde dieser erhabenere Styl auch zu den Gegenständen der didaktischen Epistel Aelfriks gestanden haben. Das Einzige fast, wodurch sich seine Rede in alliterirenden Schriften über die Prosa erhebt, ist der Zusatz volksmäßig beschreibender Beiwörter, wie sie aus dem alten Epos zum Theil auch in die Prosa, wenigstens in die erzählende übergegangen sind. Viele für uns überflüssige oder wenig-sagende Adverbia, wie kündlich, gewiß, wahr, alsbald, sogleich, eilig, hatte schon das Epos zumtheil durch die Alliteration mit gewissen Verben gebunden und gefestigt; auch die agſ. Prosa bediente sich ihrer zur Fülle des Ausdrucks. Aehnlich verhält es sich mit seinen schmückenden Adjectiven: da findet man wenig Mehr als: das rothe Gold, das weisse Silber, der liebe Herr, der liebe Heiland, der siegreiche Heiland; da nahte der Tag seines theuern Leidens; das rothe Blut des römischen Volkes; mit weissem Schilde und scheinendem Schwerte oder mit rothem Schilde; der muthige, der stolze Kämpe, der siegfeste Held; die schwarze Nacht, das salzige Meer. Vielen Gegenständen wird nur das Beiwort hart gegeben, die harten Ketten, Steine, das harte Eisen; viele andere werden mit hoch od. höchlich in verschiedenem Sinne hervorgehoben; nur wenige Zusätze überschreiten den Kreis des Gewöhnlichen [38]).

[38]) ellenrôf kraftstolz, Prädikat des Helden Jos. C. 1. ist altepisch, hasitigend vom Hahne in der Passion wohl eigen. Ausdrücke wie „die



Da die Formen seines Ausdrucks so rein volksmäßig und so schlicht blieben, selbst im poetischen Gewand nur gering über die Sprache Aller erhoben, musste auch der Inhalt dem Volke um so leichter zugänglich und anmuthend werden, wenn auch einer ganz entlegnen Heimath entwachsen und weiter Vergangenheit angehörig. Aelfrik hat aber bewusst und geflissentlich auch für eine volksmäßige Gestaltung des Inhalts seiner Vorträge gesorgt. Jeder längere Zeit nach Einführung des Christenthums lebende Schriftsteller findet bereits Angeeignetes von biblischen Stoffen in seiner Sprache vor. Aelfrik hat den Umfang dieses sachlich Uebertragenen erweitert: er sucht weltliche wie biblische Geschichten der Art und Sitte seines Volks so anzufügen, daß sie zu hier erlebten oder doch hier verständlichen werden, indem er bald mit leichter Hand das nicht wohl durch Einheimisches Ersetzbare erläutert [39]), bald Nebendinge, Nebenpersonen weglassend der fremden Sitte die eigene unterstellt, inwieweit der Wahrheit dadurch kein Eintrag geschieht. Dies zeigt sich vor Allem in den Standesverhältnissen der vorgeführten Personen höheren Ranges.

Die meisten Märtyrer der alten Kirche gehören unter römische Kaiser, neben denen byzantinische standen, oder umgekehrt. Ausdrücklich erklärt Aelfrik im Vorwort zu seinen Biographien der Heiligen: „Es ist zu wissen, daß ich nicht wollte zwei Imperatoren oder Kaiser in dieser Erzählung zusammen setzen, sondern Einen Kaiser setzen wir überall in der Verfolgung der Märtyrer, gleichwie unser Volk Einem König unterthan, und gewöhnlich ist von Einem, nicht von zwei Königen zu sprechen". Ausgesprochnermaßen will er ebenda das Verhältniß der Heiligen zu Gott gedacht wissen wie das der Thane zum Könige: wie die Thane Fürbitte einlegen bei dem Könige, sagt er anderwärts, so die Heiligen bei Gott; und so wird der h. Sebastian als ein wahrheitsliebender, gerechter, weiser, treuer und gestrenger Fürbitter wie ein guter englischer Gottes-Than geschildert, und heissen die Großen in Aegypten Pharao's Thane oder seine Witan [40]). Der Erste nach dem König ist der erstgeborne Prinz, der Aetheling; so wird Christus von Ä. wie schon von

---

Sonne ging zu (ihrem) Sitze" und sellgang (Sitzgang) für Sonnenuntergang blieben auch in der agſ. Prosa herrschend.

[39]) „Du bist ein Samariter" sei so viel als im Englischen: Du bist toll (vôd) AH. 2, 228. Vgl. über den Gebrauch des Oeles in Welschland 2, 178, das Einbalsamiren 2, 262, das Kleiderzerreissen in Hiobs Geschichte u. A.

[40]) Den Thanen steht das forethingian an AH. 1, 174; vgl. Wanl. cat. 187. wo auch der h. Sebastian als strang forethingere bezeichnet ist.

früheren Dichtern genannt. Im weltlichen Reiche hatten nun Ealdorman und Erzbischof das nächstfolgende höchste Wergeld, und waren die Ersteren auch gewöhnlich im Kriege die Heerführer. Moses heisst ständig der mächtige Herzog (heretoga); zuweilen führen diesen Titel auch die Richter wie Gideon. Pilatus ist Ealdorman des Königs Herodes, so sind Holofernes und Siserra syrische Ealdormänner, auch der h. Gregorius war ein mächtiger Ealdorman, Phichol der des Abimelech. Der jüdische Hohepriester ist stets ealdorbisceop, nicht gerade arcebisceop, auch nicht wie in der Uebersetzung der Evangelien Hochpriester. Ueber Gefängnisse der Shire ist der Obervogt (heahgerefa) gesetzt; diesen Titel führt Valerianus im Leben des Laurentius, und ein Agrippa, mit dessen Rathe Nero den Paulus enthaupten liess. Die gewöhnlichen Vögte (geresan) hatten die Fruchtzinsen und Zölle ihrer Herren einzunehmen, so dass des Königes Geresen die angesehnsten unter ihnen waren. Daher ist Joseph in Aegypten nur des Königs Gerefe, weil er seine Kornkammern füllte, wie eben auch Abrahams Hausmeyer sein ältester Gerefe und auch nur Meyer (vicnere) heisst; völlig verständlich werden von Ä. nun auch die Zöllner der Evangelien als Geresen eingeführt, und viel lebendiger als wenn sie tollneras oder publicani wie im N. T. genannt wären; für die ägyptischen Frohnvögte braucht er veorcgeresan. Der Oberste der Hausdienerschaft (inhired, ehedem driht) ist ihm der drihtealdor; die Diener und Knechte sind ihm theils vealas, theils und zwar gegensätzlich Hausgeborne (imbyrdlingas); den Angelsachsen waren die Wälen und Wälinnen (vealh und vylen) geborne Knechte und Mägde, daher sagen ihm die Aegypter, die Israeliten sind unsere vealas, und nahm Abimelech vealas und vylna. Der freie Diener als Amtsgehilfe ist aber gingra und bei dem Richter der Büttel (bydel), welcher Name auch den Herold ausdrückt, und so wird Johannes eingeführt als bydel Christi.

Im angelsächsischen Recht waren die Bußen auf Verbrechen oder Versäumnisse abgestuft nach ihrem Orte, zuletzt nach dem Stande der Obrigkeit die den Ort heiligte. Wie belebt musste dem Volke der Satz werden, daß Uebertretungen im Neuen Bunde schwerer geahnt werden als die des alten, durch Aelfriks Erläuterung dazu: „Anders ist die Verordnung, die der König entbietet durch seine Ealdormänner oder seine Geresen, anders ist sein eigener Bann (gebann) in seiner Gegen-

Der König speist seine Witan alle AH. 2, 434. Die Heiligen sind Gottes thegnas and vicneras Wanl. p. 187.

wart[41])". Der Anstifter zum Todtschlag verwirkte wie der Thäter sein Eigenthum; indem dies Ä. auf die ein Eigenthum des Satans gewordene Menschheit anwendete, und auf die von ihm ausgegangne Anreizung der Juden zu Christi Tödtung insonderheit, so war dem angels. Rechtsbewusstsein die Erlösung der Menschheit als eine streng gesetzliche begründet (Hom. 1, 216). Von früh an wurde jede Landschaft in Bezug auf ihre Gerichtsbarkeit gedacht durch die Benennung scire; durch ihre Anwendung versetzt Ä. das Fremde auf heimischen Boden, wie wenn er sagt „Cäsarea die Burg kappadocischer Shire", und von Cäsarea Philippi „da der Heiland zu der Burgshire nahte, fragte er, was die Leute von ihm hielten". Eine der auf Grundstücken haftenden Verpflichtungen war die Ausbesserung der Burgen; die Kundschafter unter Kaleb sollen sehen, ob die Burgen gebessert seien.

Wie anschaulich tritt Terrain, Hauswesen und Lebensweise der Angelsachsen vor die Augen, wenn es heisst „Thöricht ist der Wanderer der den ebenen Weg, der ihn irreführt, einschlägt und den steilen Weg, der ihn zur Burg führt, verlässt"; wenn als Geschenke von Palästina nach Aegypten „Theer, Honig, Weihrauch und auch Eckern und Nüsse" gesendet werden, jeder Obstgarten als ein Aepfelhof (äppeltun) erscheint; und wenn gesagt wurde, dass man nicht Feigäpfel lese von Brombeersträuchern, dass Abraham einen Widder in den Brombeeren fand, Gott Mose in einem Brombeerbusche erschien. Der alte Hausbau hat das Fremdenzimmer unter einem besonderen Dach als gesthûs; Abraham empfängt daher die drei Engel on his gesthûse, der Hausherr sitzt 1, 272 auf seinem Hochsitz heahsetl; Abraham läuft nach seinem Feldstall, während Sarah auf sein Geheiss drei „Saster" Weizenmehl nimmt um focan zu backen. Die Mahle der Patriarchen haben Biertrinken, sind gebeorscip; Simson soll nicht Ale noch Wein trinken, und Johannes trank (2, 38) weder Wein noch beor noch ealu, sondern ass Obst und „was er im Walde finden konnte", wobei die Heuschrecken als fremdartig weggelassen sind. Dem Volke das lieber die Seearbeit als die Feldarbeit betrieb, schilderte Ae. gewiss eindringlich den Gegensatz der Frauen in Bethanien: „Martha arbeitete wie im Rudern, Maria sass still am Ufer" 2, 440. — Der Begriff Schatz ist noch nicht abgesondert von dem des Goldes; wo dein Goldhort ist, heisst es, da ist dein Herz, und man soll Goldhort sammeln (goldhordian) im Himmel. Das Gold hat

[41]) AH. 1, 358 nach dem Conc. Wanet. c. 2, verhält sich die Busse auf Friedensbruch des Ealdorman zu der des Königsfrieden wie 12 zu 18. Stärkere Abstände in Wessex nach dem Domesdaybook.

man in Ringen, so daß auch Halskette und Krone nur als Ringe (beagas) auftreten, das massive in Keilform, kaum sind Goldmünzen geläufig. Sokrates wandelt all sein Gut in einen goldenen Keil, um ihn in die See zu werfen; selbst der Stater den Petrus im Munde des Fisches findet, ist ein goldener Keil. Als Münze hatten die Angelsachsen nur Silberpfennige einheimisch, deren fünf den nur als Zahlwerth vorhandenen Schilling ausmachten. Indem Aelfrik den hebräischen Seckel regelmäßig durch Schilling verdeutscht, wie schon Alfred gethan hatte, rückt er die biblischen Angaben seinen Landsleuten in den Bereich ihrer Schätzung. Joseph wird für 30 Pfennige von den Ismaelitern gekauft, wofür Luther 20 Silberlinge hat; jenes mochte der alte Werth für einen angelſ. Sklaven sein [42]). In einer Zeit noch spärlichen Geldumlaufs ist ein Geldwechsler nicht vorhanden; soll fremdes oder veraltetes Geld nicht wie gewöhnlich in Masse dargewogen, sondern einzeln gezählt verausgabt werden, so muß es auf die Münze zur Umschmelzung in Landesgeld gebracht werden. Mynetere Münzer steht daher für den Wechsler 1, 406. 412 im Vorhof des Tempels nach einheimischer Art; mynetcypa Münzverkäufer verdeutlicht die fremde Anschauung. So erstreckt sich die Aneignung des Fremden bei Ä. von den wichtigsten rechtlichen Verhältnissen bis in die kleinsten Züge des alltäglichen Lebens.

Mag auch diese Art Aelfriks, die fernen Stoffe mit den Farben und Tönen der Heimath zu beleben, weniger, als es am Dichter des Heliand zu rühmen ist, künstlerischer Trieb als der Erfolg davon sein, daß er, bei all seiner mönchischen Bildung durch lateinische Literatur und bei all seinem Eifer für das Kirchenthum in römischen Formen, die einheimische Bildung und Art nicht abstreift sondern pflegen und veredlen will: es zeigt sich doch, da sein Umsetzen und zumal die Einkleidung in dichterische Form bewusst ist, er will ein Mann des Volkes sein; und dies nährt den Wunsch auch mit seinem Charakter näher bekannt zu werden, für dessen Beurtheilung wir auf diesen Punkt zurückkommen müssen. Bei dem Mangel von Nachrichten über seinen Lebensgang und seine Wirksamkeit, bleiben als Quelle für die Kenntniß seines sittlichen und religiösen Gemüthsstandes nur die Zeugnisse seines Sinnens und

---

42) Abraham wog 400 Schillinge nach vollem Gewichte Gen. 23, 16. Auslösungen mit 5 Schillingen AH. 1, 138. Christus verrathen für 30 Schill. 2, 242. Andre Schill. 1, 342. 88. Zuweilen setzt er entse (Unze) statt Seckel. Die 30 penningas für Joseph Gen. 38, 28 stellen den Werth des agſ. Mankus, wahrscheinlich auch den Werth des Sklaven in älterer agſ. Zeit.



Trachtens in seinen Schriften; zumal in den Vorreden, womit er fast alle versehen hat, und in denen er mehr als andre Schriftsteller seine Persönlichkeit sprechen lässt.

Da tritt dann, so oft er sich frei ausspricht, der Ausdruck der Treue und Gewissenhaftigkeit entgegen, womit er ernstlich gesonnen und beflissen war seinen Glauben zu halten und seinen Lehrerberuf zu erfüllen. Seine Frömmigkeit trägt nicht den eifernden herrschsüchtigen Charakter eines Dunstan, sondern ganz Gregors ethische Richtung, den er wiederholt den geliebten und verehrten Apostel Englands nennt und vorzugsweise in der Lehre und Ermahnung befolgt. Sie will nicht in der Zelle noch in Büchern bleiben, sie will ins Leben dringen und umgestaltend wirken, nach dem Beispiel des frommen milden und thatkräftigen Ethelwold, seines Lehrers. Aelfrik glaubt an die Nähe des Weltendes mit den meisten Zeitgenossen und mit Gregor; aber das macht seine Frömmigkeit nicht zu einer düsteren, sein Denken nicht zu einem ängstlichen Forschen nach etwaigen neuen Wundern und Zeichen der Ankunft Christi; er verwirft Dieses mit Gregor ausdrücklich. Nur den Eifer verstärkt jener Gedanke in ihm, dieser seiner Zeit die so nöthige Unterweisung in der Heilslehre zu geben, wie er in der Vorrede zu den Homilien ausspricht. Was ihn im Grunde seiner Seele antrieb durch mündliche Lehre und durch schriftliche an dem Unterricht der Gemeinde mitzuwirken, das war, gegenüber der Vernachlässigung der Predigt, die mahnende Stimme über den Beruf des Seelsorgers: „Wenn du den Ungerechten nicht zur Rede stellst und ermahnst, dann stirbt der Ungerechte durch seine Ungerechtigkeit, aber ich fordere von dir sein Blut" (Ez. 3, 18). „Nach solchen Geboten deuchte mir, daß ich nicht unschuldig vor Gott wäre, wenn ich nicht mit meiner Zunge oder durch Schriften die evangelische Lehre, die er selbst sprach und nachher heiligen Lehrern eröffnete, andern Menschen verkündigen wollte" (Agf. Vorrede zum 1. Buch d. Homilien). — Natürlich will er dabei auch den wahren Glauben, d. h. den bis dahin als solchen kirchlich anerkannten, ohne eigne Beimischungen und fremde Irrthümer geben. Wiederholt giebt er an, daß er sorgfältig nach Rechtgläubigkeit der Lehre gestrebt habe, indem er Kirchenvätern folgte, deren Ansehn von allen katholischen Kirchen angenommen werde[43]); und so bittet er seinen Erzbischof, er möge seine Uebertragung der Homilien bei der Durchsicht von etwaigen Flecken verderblicher Irrlehre oder nebelnden

[43]) Er habe frei übersetzt, cavendo tamen diligentissime deceptivos errores, ne inveniremur aliqua haeresi seducti seu fallacia fuscati: praef. Hom. T. I.

Truges reinigen, er möge nicht schonen zu streichen, lieber wolle er von ihm getadelt als durch Verführerisches bei Unwissenden gelobt sein, und dann fürchte er keinen Tadel der Neider, wenn nur ihm sein Werk nicht misfalle.

Dieses Festhalten am Glauben und jener Eifer für das Kirchenamt, Beides die Erscheinungen seiner innerlichen Bindung an das Wort Gottes, haben ihm auch einen vielleicht nicht angebornen Muth gegeben. Ausdauer bewies er in beschwerlichen schriftstellerischen Arbeiten auch zu betrübten und gefahrvollen Zeiten feindlicher Einfälle und Verheerungen; Unabhängigkeit und Freimüthigkeit gegenüber weltlichen Grossen, unter denen einige befreundete Thane wie Sigward in ihren weltlichen Ansichten und Neigungen nicht geschont werden; Kraft und Beherztheit endlich gegenüber einer compacten Masse widerstrebender Geistlichen, die er wiederholt an die Pflicht besserer Bildung für das Unterrichten und an die Nothwendigkeit ein gutes Beispiel zu geben erinnert [44]). Ja er schärft auch höhergestellten geistlichen Würdenträgern, zum Theil seinen früheren oder gegenwärtigen Vorgesetzten, ernstlich das Gewissen. An Bischof Wulfsin schreibt er als niedriger gestellter Priester zuerst allerdings, er habe nicht gewagt Etwas über die Pflichten des Bischofs zu sagen, weil es seine, des Bischofs Sache sei zu wissen, wie er in besten Sitten Allen ein Beispiel sein müsse; bemerkt aber dann als seine Meinung, er müsse öfter seine Geistlichen anreden und ihre Nachlässigkeit rügen, weil die Kirche schon sehr dadurch beschädigt sei, und fährt nun fort: „darum rette deine Seele und sag ihnen, was sie halten müssen als Priester und Diener Christi, damit du nicht ebenfalls verloren werdest, wenn du als stummer Hund erfunden wirst".

Er setzt auch den Bischöfen scharf zu; doch es würde ungerecht sein, dies auf blosse Animosität eines bereits anerkannten Schriftstellerthums

---

[44]) „Die Lehrer d. i. die Bischöfe, Messepriester und alle Gottesdiener sind sehr zu warnen, daß an ihnen nicht der furchtbare Spruch des Hosea eintreffe: peccata populi mei comedunt. Gottes Diener leben von den Gaben, die gläubige Menschen Gott für ihre Sünde opfern; wenn sie nun die Opferungen essen und die geistliche Lehre versäumen und die Fürbitte für das Volk, so essen sie zweifellos ihre Sünden. Ordinirte Männer sind Gottes Boten; und wer soll den künftigen Richter verkündigen, wenn der Bote schweigt?" Dann wird der Spruch vom Salz der Erde auf die Lehrer angewendet AH. 2, 536. Dies alles frei nach Gregor Opp. I, 1499. Die besondre Anrede an Bischöfe, Priester und Mönche gehört zu dem von Ae. Hinzugefügten. Aehnliche Rügen u. Vorhaltungen AH. 1, 218. 2, 50. 218. 232. 320. 374. A. T.



zu deuten, da es Ä. auch mit sich selbst genau nahm in dem geistlichen Berufe, und da als Grund davon die mit der Liebe Christi in ihm verbundene Liebe zu seinem Volk auch aus andern Erscheinungen hervorleuchtet. Wenn man an Mönchen, besonders den für den Cälibat eifernden, nur Sinn für Askese und allenfalls für Beherrschung und Unterdrückung des Volkes vorauszusetzen geneigt ist: so ist es wohlthuend und überraschend, an Ä. die allgemeine Vaterlandsliebe lebendig zu finden. Es ist ihm an der Art, wie er als Beispiel von Gott zu Größe und Macht geführter Volksführer, zur Analogie für die Rettungen der Richterzeit, auch eine Reihe angelsächsischer siegefester Könige, Alfred, Athelstan, Edgar anführt, leicht jene Freude an der Wohlfahrt und Größe der eignen Nation abzumerken, welche aus der Theilnahme für die Volksgenossen im weitesten Kreise hervorgeht. In seiner Zeit war der Muth sich gegen die fremden Seeräuber durch die Waffen zu halten in Vielen geschwächt, ja erschlafft; Aelfrik benutzt wiederholt biblische Geschichten, wie die der Makkabäer, der Judith, jenes Vertrauen aufzurichten. „Das Buch Judith ist, sagt er, in englische Weise gesetzt euch Männern zum Vorbild, daß ihr euer Land mit Waffen vertheidigen sollt gegen ankämpfendes Heer". „Es giebt einen gerechten Krieg, sagt er in dem Auszug aus d. B. d. Makk., nämlich gegen die wüthenden Seeräuber, oder gegen andre Völker die das Vaterland verderben wollen": do S. fol. 148b. Insonderheit aber geht seine Volksliebe in Sorgfalt und Thätigkeit für das geistliche Wohl, für Unterrichtung und Veredlung der Laien über. Zu mehrern Schriften hat er auch den Antrieb durch weltliche Große empfangen, die für sich und ihre Untergebenen fromme Lectüre begehrten: seine erste Unternehmung, das wichtige Postillen-Unternehmen ist sein freier Entschluß gewesen, gequollen aus dem Mitgefühl für das Volk, dem es an religiösen Schriften wie an mündlicher Erbauung sehr fehlte. Er hatte bei seinen Landsleuten wohl manche englische Bücher worin man Weisheit suchte gesehn, die er aber nur für verführerische halten konnte; „mich schmerzte es, sagt er, daß sie die evangelische Lehre nicht kannten noch in ihren Schriften hatten, ausser den Büchern die König Alfred ins Englische übersetzte". Wirklich behält er auch bei der Ausführung überall das Bedürfniß des Laien im Auge, obwohl er fürchten muß, den Schein bald der Weitschweifigkeit bald der Unbekanntschaft mit dem Weiteren und Tieferen für sich zu übernehmen [45]). Gut und recht nennt er es, den Dienern Gottes zu

[45]) Zuweilen hat er sich deshalb gerechtfertigt mit Erklärungen, wie precor humiliter quosque peritos ne nos vituperent eo quod histo-

dienen; größer aber, die himmlische Lehre den Ungelehrten zu sagen und ihre Seelen zu speisen, dies gehe über alle irdische Liebesdienste (2, 443). Besonders bedürfe diese Zeit die so voll mannichfaltiger Trübsale und Bedrängnisse sei des biblischen Trostes, „damit ihr durch die Lehre euern Sinn von diesem leidenvollen Leben zu dem ewigen wendet". So redet er auch wiederholt in seinen Homilien die Laien und besondre Stände besonders an, obwohl er im Eingang gewöhnlich nur das allgemeine „liebe Brüder" oder „liebste Männer" braucht [46]). Er legte ihnen auch ausser der Uebersetzung des Vaterunsers und einer größern und kleinern Glaubensformel Gebete vor, die sich durch ihre Innigkeit und Kürze auszeichnen und ganz dem Standpunkt des Volkes entsprechen. Die ganze Art seiner Auslegung und Anwendung der Schriftworte, die er dem gemeinen Mann so nahe bringt, daß er sie wie mit Händen greifen kann, wie das Gleichniß von den mancherlei Saamen, von den Arbeitern im Weinberg und andre fast ganz eigne einfache Ausführungen und die Weglassungen in Gregors Vorbildern beweisen, daß er seinen Zweck, den Ungelehrten eine gesunde Nahrung zu geben, nie vergaß und von dem innigen Drange, seinem „Angelvolk" (Angelcyn) zu helfen, stets beherrscht blieb. Wie er den Nöthen, in die sein Volk durch die Einfälle der Dänen gerathen war, den allein wahren Trost, den aus dem ewigen Worte Gottes entgegen hält: so scheint er auch dem Verzagen besonders haben vorbeugen zu müssen. Sonach kann ich es nach Aelfriks Art nicht auf eine laxere Fassung des Kirchenglaubens, sondern nur auf seine Liebe zum Volk und auf seinen Drang so Viele als möglich zu gewinnen zurückführen, daß er in der Lehre von der Erwählung das furchtbare Wort „Wenige sind auserwählt" in der mildesten Weise erläutert, mit Verweisung auf den Ausspruch Christi Matth. 8. 11; und daß er, damit ja kein Zweifel übrig bleibe, auch eine kirchliche Autorität für die nicht geringe Menge der einst Erretteten anführt, eine Stelle des Gregor, die, näher besehen, den Schluß Aelfriks für sich allein kaum rechtfertigte. Er fügt hinzu: nur jetzt, unter den Fleischlichgesinnten,

---

riam propter ignorantes tam aperte hic ponimus AH. 2, 60. „Man soll den Laien nach dem Maaß ihres Verständnisses sagen, daß sie nicht durch das Tiefe entmuthigt noch durch die Länge ermüdet werden" 2, 446. Aehnlich wegen Abkürzung des Hiob AH. 2, 460: „Wenn ein gelehrter Mann diese Erzählung liest oder lesen hört, dann bitte ich daß er diese Kürzung nicht tadle". So auch 2, 520. 594.

[46]) Beständige Ansprache an die weltlichen Stände vom Könige bis zum Knecht 2, 326 — 28 vgl. 1, 92. 94. Auch die Weiber werden angeredet 1, 146. 148 (mit Anna's Beispiel).

scheinen die Auserwählten wenige; aber einst, wann sie versammelt sind, werden es viele sein (2, 82). Somit schnitt er den Gedanken ab, daß ein ganzes Volk welches in solche Feindesnöthe geräth wie die Angelsachsen, schon dadurch als ein von Gott verworfenes solle dargestellt werden; wie er auch anderwärts die Meinung von Verlassung und Untergang durch Schicksal (gevyrd, vyrd) aufs lebhafteste bestreitet. Daß seine Liebe zum Volk dabei übrigens die wahre mit sittlichem Ernst verbundene blieb, zeigen genugsam die Rügen der Lieblingslaster des Volkes, obenan des Trunkgeistes, wovor in einer Vorrede auch die Lehrer und Priester, in bloß lateinischer Rede gewarnt werden; und von den kanonischen Forderungen, wie der Enthaltung von Fleisch und Weib in der Fastenzeit, hat Derselbe ebensowenig etwas nachgelassen [47]).

Eine unverfängliche Lieblingsneigung der Angelsachsen war die zum Gesang und zum dichterischen Vortrag, dessen Hauptform die Alliteration war. Gewiß, wenn man noch so wenig als Erfolg der reinen Volksliebe bei Ä. wollte gelten lassen, ein Zeichen dafür daß er recht zum Herzen des Volkes dringen wollte, ist seine Sorgfalt im Erzählen und seine Einführung der volksmäßigen Redeform in die Homilie, was meines Wissens kein Prediger sonst in deutschen Landen gethan hat. Und gab es gleich vor ihm unter den Angelsachsen mit ihrem apostolischen Drange einen Mann, der die Kräfte des poetischen Vortrags für die heilige Geschichte selbst in mündlichem Vortrage anwendete, so ist das doch für die kirchliche Rede nicht gewagt worden. Wird es nun an Aldhelm als ein Zeichen der Volksliebe angesehen, daß er der Menge auf öffentlichen Plätzen oder beim Nachhausegehn von Zusammenkünften und Festen heilige Geschichten und Reden in poetischer Form vortrug, um sie ihnen lieber zu machen [48]): so darf man auch Aelfrik diesen Sinn für das Volksmäßige und die Neigung für die einheimische Ueberlieferung nicht absprechen, da er nach Kräften, und wohl ohne eigentlichen dichterischen Beruf, sich die allgemein beliebte Form aneignete, damit sich die kirchliche Verkündigung vom Heil Bahn bräche und die Gemüther ergreifen möchte mit der Macht des Gesanges von den alten Helden, die bisher die sittlichen Vorbilder der Edelsten waren. Daß dies etwa sein Sinn war, darauf führt die Beachtung der Gegenstände in solchen Abschnitten die er dichterisch behandelt hat. Es sind das namentlich, wie

[47]) Noch öfter prägt er die Keuschheit, auch die in der Ehe ein. „Es ist euch sehr beschwerlich zu hören; wenn wir es verschweigen dürften, sagten wir es euch nicht" 2, 324.

[48]) Gale, script. 4, 245.

oben ausführlich belegt ist, Geschichten von heiligen Streitern entweder des agf. Volks, die um das ewige Kleinod kämpfend gefallen sind, oder Helden und Thaten der heiligen Geschichte. Auch die Homilie über die Passion ist lediglich erzählend und will die Herrlichkeit des „sigefesten" Jesus in seinem Kampf und Tod der Seele einprägen. Seine Betrachtung und Ermahnung hat ihn nur Einmal, soviel ich gesehn habe, diese Form ergreifen lassen; es ist das aber die Homilie in Letania majore, welche von der Liebe als dem obersten Gebote handelt und auf alle Alter und Stände des Lebens eindringend anwendet. Wahrlich nicht allein Almosen und andere gute Werke der äusseren That, auch die sich ganz in die Person des Volkes versetzenden geistigen Schöpfungen sind Früchte, an denen die Liebe eines Mannes zu erkennen ist.

Aelfriks Einfachheit und Demuth ist nach der Zeit und dem mönchischen Stande denen er angehörte zu beurtheilen. Uns pflegen viel und stark hervortretende Erklärungen der Untüchtigkeit und Mangelhaftigkeit nicht eben den Eindruck wahrer Empfindung zu machen. Mit welcher rauschenden Selbstanklage, ja Selbstverdammung stürmt Kynewulf gegen sich selbst an, wo er seinen Namen am Schluß der Elene nennt oder in dem Leben der h. Juliana. Dergleichen hat nun Aelfrik bei allen zahlreichen Aeusserungen von Demuth nicht. Im Anfang sagt er höchst einfach: „Ich Aelfrik Mönch und Messepriester, doch schwächer als solchem Stande gebührt, ward gesandt". Im Schlußgebet der Predigten heisst es ganz einfach: „Ich danke dem allmächtigen Schöpfer von ganzem Herzen, daß er mir Sündevollen das zu Theil werden ließ, daß ich diese zwei Bücher ihm zu Lob und Ehre dem Angelvolke zugänglich machte". Das humilis servulus Christi, wie er sich in der lat. Vorrede zum zweiten Theile nennt, ist nur eine damals gangbare, auch z. B. bei Wolstan vorkommende Umschreibung für Mönch. Wiederholt bekennt er sich zur Einfachheit der schriftstellerischen Darstellung und der Lehrstoffe oder Glaubenssätze [49]). Dies braucht man ihm nicht auf sein Wort nur zu glauben, man überzeugt sich davon in der gesammten Ausführung seiner Arbeit für das Volk; und so wird es eher ein Zeichen wahrer Selbsterkenntniß als Etwas von geistlicher Vermessenheit heissen können, wenn er bei dem Vorsatz zu jenem Werke sagt, „da kam mir in den Sinn, ich glaube durch Gottes Gnade, daß ich dies Buch in englische Sprache brächte"; und gegen Ende dieses Vorworts nach der Er-

[49]) cupientes plus prodesse auditoribus simplici locutione, quam laudari artificiosi sermonis compositione, quam nequaquam didicit nostra simplicitas. Hom. 2, 4.

klärung, er habe sich in seinem Innern gedrungen gefühlt Etwas zur Lehre und Warnung des Volkes gemäß der heiligen Verpflichtung des Lehrerberufs für das Heil der Seelen zu thun, „gar Viele weiß ich zwar in diesem Lande gelehrter als ich bin, aber Gott offenbart seine Wunder durch Den, den er will als allmächtiger Werkmeister; er wirkt seine Werke durch die Erlesenen, nicht als bedürfe er unsrer Hilfe, sondern daß wir das ewige Leben erwerben durch seines Werkes Betreiben. Der Apostel Paulus sagt „wir sind Gottes Mitarbeiter"; und gleichwohl thun wir nichts Gutes ohne Gottes Hilfe (1, 8). Nimmt man hinzu, wie streng A. seine eigenen Erfindungen und Meinungen dem göttlichen Worte und den Lehren der Rechtgläubigen gegenüber fernhält, um dem Volke wahrhaft mit der leichtesten und einfachsten und sicheren Wahrheit des Evangeliums zu dienen, (2, 444): so wird man ihm die rechte Selbstbeschränkung, die innere Wahrhaftigkeit und Uebereinstimmung seines innersten Denkens mit seinen Aeusserungen über seine Gesinnungen und Beweggründe nicht absprechen können.

Mag indeß die volle Demuth des Herzens nur ein Gegenstand seines Strebens, nicht schon etwas fest Errungenes gewesen sein, wer vermöchte im innersten Heiligthum eines Andern ein ägyptisches Todtengericht zu halten, wer würde an einem guten Schriftsteller ein Theil Selbstgefälligkeit nicht mit hinnehmen wollen? Ein Widerspruch dagegen ist wenigstens noch nicht jenes Selbstbewusstsein, womit A. so oft die „ungelehrten Priester" tadelt und aufrüttelt; die Ungeneigtheit der Priester seiner Zeit zu lernen um lehren zu können, und mit guter Lehre und gutem Beispiel dem Volke voranzugehen, bestätigt die Geschichte vollkommen. Bedenklicher scheint allerdings jene häufig vorkommende Anrede und Bitte um Entschuldigung, die er an die Gelehrteren richtet, daß sie die Einfachheit und Umständlichkeit seiner Lehre und Erzählung der biblischen Geschichte verzeihen, andremale, daß sie seine Abkürzungen nicht tadeln mögen. Was soll damit gesagt sein, als daß man es nicht auf Unwissenheit und niedrigen Standpunkt der Erkenntniß und des Glaubens in ihm deuten möge? Aehnlich ist in der That die öfters abgegebne und doch nicht gehaltene Erklärung, nun wolle er nicht mehr übersetzen, auch nicht mehr darum gebeten sein. Er lässt sich durch neue Bitten angesehener und für das Beste der Kirche auch der Laien Sorge tragende Männer immer wieder zur Uebernahme neuer Arbeiten bestimmen; und Dem konnte er bei aufrichtiger Liebe zum Volke und zur Kirche nicht ausweichen. Konnte er Das aber nicht imvoraus wissen? Ich wüsste nicht, was jene Erklärung sollte als die Vorstellung abschneiden,

daß er sich zum Schriftstellern dränge, und dagegen die andre zu erregen, daß er lieber in bescheidnem Dunkel bliebe; was er doch schon dadurch nicht zeigt, wie es ihm auch Niemand verargt, daß er nicht die Anonymität vorzieht, sondern sich jedesmal mit seinem Namen und seinem jedesmaligen geistlichen Amte und Titel nennt. — Ein viel weniger beirrender Ausfluß des richtigen Urtheils über sich selbst und des auf den thatsächlichen Fleiß gegründeten Selbstbewußtseins ist die Sorgfalt für das literarische Eigenthum. Man kann es Aelfrik so wenig als irgend einem andern Schriftsteller unrecht sprechen, daß er das Innere und das Aeussere seiner mit strengem Eifer und saurer Mühe ausgearbeiteten Texte rein und ungestört erhalten wissen will und dafür in seinen Vorreden die nöthigen Anstalten und Bemerkungen macht. Auf innere unvermischte Erhaltung seines Eigenthums zielen die Bitten: zunächst, wenn man auch seine auf zwei Jahre vertheilten Homilien zum Gebrauche Eines Jahres verschmelzen wolle, nur seine Bearbeitung nicht umzustoßen [50]); man weiß, wie leicht man es mit dem Eigenthum Andrer in jener Zeit nahm, wie sehr man abschrieb um nur Einiges umzumodeln oder zu erweitern — Wolstans Misbrauch mit Aelfriks Leben Ethelwolds ist ein sprechendes Zeugniß davon. Sodann geht darauf auch die Bitte 2, 594: daß, wenn Jemand Mehr übersetzen, noch mehrere Evangelien-Homilien bearbeiten wolle, er solches Werk von seinen zwei Büchern, die er, Aelfrik, übersetzt habe, absondern möge; und Niemand kann ihm verdenken, daß er sein Werk im Volke ohne ungeprüfte Zusätze gelesen wissen, und in Zukunft nicht mit einer etwa unsorgfältigeren Arbeit vermengt haben wollte. Auch für das Aeussere seiner Schriften hegt er den Wunsch und trifft er Vorkehrungen, daß sie sauber in der Sprache und Schreibung bleiben. Wiederholt in Vorreden macht er es den Schreibern zur Gewissenssache, daß sie achtsam abschreiben und durchsehn und das etwa Versehene verbessern sollen, „damit wir nicht durch gedankenlose Abschreiber verunehrt werden". Sollte man dahinter auch eine kleine schriftstellerische Eitelkeit suchen, so wird es nur die Eitelkeit eines Mannes sein, der nur in einem guten und stets reinlichen Kleide auftreten will. Ueberdies schrieb er fürs Volk, also Werke die viel abgeschrieben werden sollten und sinnentstellt nichts geholfen hätten; so daß auch für die Leser unter den Laien die Unversehrtheit des Textes von ihm gewünscht werden musste.

[50]) Tamen obsecro ne pervertat nostram interpretationem, quam speramus ex Dei gratia, non causa jactantiae, nos studiose secuti [l. sicuti] valuimus interpretari Hom. 1, 3.

IV.

Aelfriks Leben.

1. Kritik der bisherigen Ansichten darüber.

Wer der einst so angesehne kirchliche Schriftsteller Aelfrik war, welche Ämter er bekleidete, wo und wie lange er lebte, das war bereits im 12. Jahrh. so gründlich vergessen, daß der als Geschichtschreiber bekannte, freilich auch durch seine Fehlgriffe beredete Wilhelm Bibliothekar von Malmesbury ihn seinem Kloster als Abt zueignen konnte und in demjenigen Aelfrik fand, der von hier als Bischof nach Cridiantun kam [51]). Dies ist natürlich unmöglich. Der Erzbischof Siricius, dem der fleissige Aelfrik seine angels. Homilien zur Approbation vorlegte, ward Erzbischof erst ein Jahr nach dem Tode Aelfriks des Bischofs von Cridiantun; und der Erzbischof Wulfstan, welchem Aelfrik der Schriftsteller noch eins seiner unbezweifelten Werke widmete, wurde erst vierzehn Jahre nach dem Tode Aelfriks des Bischofs in Cridiantun zur obersten Kirchenwürde erhoben. Man sieht eben, wie wenig sich die Normannen Mühe gaben, von den Angelsachsen, deren Nachfolger zu sein sie sich schämten und die sie nicht roh genug schildern können, etwas Genaues zu erfahren, wie viel überhaupt schon die veränderte Sprache und Bildung zur Schwächung und Auflösung der Tradition gewirkt hatte.

Als man nach der Reformation wieder aufmerksam auf Aelfrik geworden war, indem man in ihm einen ihrer ersten Vorläufer zu ehren anfing, begab man sich auch in gelehrte Untersuchung über seine von älteren Schriftstellern nirgends näher bezeichnete Person; besonders seit 1566 der zweite protestantische Erzbischof von Canterbury Parker, der Vater des angelsächs. Studiums in England, und John Foxe 1571 Aelfriks Predigt vom Paschalamm durch den Druck veröffentlicht hat-

---

[51]) In dem B. de gestis Pontificum bei Gale script. 1, 365: codices non exigua ingenii monumenta, libros multos in patrium sermonem versos habe man von ihm, auch eine vitam Sti. Adelwoldi, antequam Wulstanus eam operosius concinnaret, et abbreviationem passionis Sti. Edmundi, letztere nach dem lat. Original des Abbo von Fleury, der sie aus dem Munde Dunstans gehört habe, was vollkommen zutrifft. Er fügt aus Abbo's Vorrede hinzu, daß bei Dunstans Erzählung der Bischof von Rochester und der Abt von Malmesbury zugegen gewesen seien. Dies mag den Wilhelm zu dem Schlusse verleitet haben, jener ungenannte Abt von M. sei eben der Aelfrik gewesen, der dieselbe Heiligengeschichte behandelte. Hätte er freilich den angels. Text des Aelfrik lesen können, so würde er gefunden haben, daß Dieser sich auf das Buch des Abbo und nicht auf Gehörtes beruft.

ten [52]). Da lag nun am nächsten die Vermuthung, der gelehrte und geachtete Mann, der Soviel geschrieben, möge auch eine bedeutende kirchliche Stellung angenommen haben und jener Aelfrik gewesen sein, welcher erst Bischof in Wilton und dann 995 — 1006 Erzbischof von Canterbury wurde, zumal da auch Dieser Ethelwolds Schüler war. Diese Ansicht wurde von Bale [53]) und von Pits [54]) in ihren Werken über die Schriftsteller Britanniens vorgetragen, durch das Ansehn von Historikern wie Camden [55]) und Bischof Usher [56]) befestigt, durch Junius in Handschriften und Kataloge eingeführt [57]), auch nach ihrer Bestreitung 1691 befolgt von Wanley, Elstob [58]), Lewis u. A. Sie erhielt eine gelehrte Vertheidigung durch Edward Rowe Mores de Aelfrico Dorovernine [Cantuariae] Archiepiscopo commentarius, der von Jos. Thorkelin Lond. 1789 herausgegeben wurde, und hat sich als die herrschende bis auf die Gegenwart fortgesetzt. Wir finden sie bei den Geschichtschreibern Henry [59]) und Lingard [60]), bei dem Literarhistoriker

---

[52]) Parker geb. 1504 gest. 1575 gilt für den Veranstalter der ältesten Ausgabe von Aelfriks Predigt über das Paschalamm 1566, deren Vorrede von seinem Sekretär Joscelinus geschrieben ist. In der Biographia Brit. Lond. 1747 fol. ist unter dem Artikel Parker dies seltene Buch genau beschrieben und Aelfrik als Abt von St. Alban um 996 bezeichnet, was der nachherige Erzbischof ist, aber mit falscher Zeitangabe.

[53]) J. Bale gest. 1575: Illustrium magnae Britanniae scriptorum, quam nunc Angliam et Scotiam vocant, catalogus a Japheto per 3620 annos usque ad annum hunc Domini 1559 . . . Basel 1559 fol. zuerst Gipseswic 1548. 4.

[54]) Pits geb. 1560 gest. 1616. Sein de illustribus Angliae scriptoribus erschien erst durch einen Dr. der Sorbonne Paris 1619. 4.

[55]) Camden geb. 1551 gest. 1623 in s. Remains zuerst Lond. 1605. 4. nach der Ausg. von 1674. p. 76. 234.

[56]) Usher geb. 1580 gest. 1655; in seiner nur handschriftlichen bibliotheca theologica, woraus die betreff. Stelle abgedruckt ist in Cave script. eccl. II p. 409.; von Diesem nicht gebilligt, und von Wharton bereits widerlegt.

[57]) In dem Handschriften-Verzeichniß, welches den 2ten Theil von Hickes thesaurus 1705 einnimmt.

[58]) Der Titel seines freilich bei 2 Blättern stehen gebliebenen beabsichtigten Unternehmens die homiliae cath. herauszugeben, Oxon. 1715, nennt den Verf. Erzb. v. Canterbury.

[59]) Dessen Geschichte Englands zuerst Edinb. 1771 — 93 erschien; in der 3ten Ausgabe von Lond. 1800 ist es Vol. III. 285 ff.

[60]) The Antiquities of the Anglosaxon church: 2. ed. Newcastle 1810. deutsch herausg. v. Ritter, Breslau 1847. S. 258.

Watt [61]) und A., sowie bei Denen die etwas Ausführlicheres über Aelfriks Lebensumstände aufgestellt haben, wie Thomas Wright [62]) dem Verfasser des Biographical Dictionary [63]) und Norman [64]), so daß Lappenberg, der übrigens meines Wissens keine eigne Ansicht geäussert hat, die Identität des Grammatiker Aelfrik mit einem andern Erzbischof eine bisher nicht anerkannte nennen konnte [65]). Wenigstens die grösseren encyklopädischen Werke Deutschlands und Frankreichs, die Hallische Encyklopädie, worin der kurze Artikel von 1819 nur die Abhandlung des Mores zu Grunde legte, und die Biographie universelle im ersten Supplementband von 1834, wo freilich höchst unzureichend nach Pits über Elfriks Schriften und Leben gehandelt ist, lassen sich dafür anführen.

Die andre Behauptung, der Schriftsteller sei der Aelfrik welcher 1023 — 1051 Erzbischof von York war, ausgegangen wie es scheint von Spelman, der nur die Zeiten nicht recht bestimmt hatte [66]), ist mit grosser Umsicht ausführlich vertheidigt von Wharton 1691 in der sehr gründlichen noch nicht überholten Dissertatio de Elfrico archiepiscopo Cantuar., utrum is fuerit Elfricus Grammaticus [67]). Der berühmte Verfasser der kirchlichen Literargeschichte, der Canonicus von Windsor, Will. Cave, dessen Artikel über Aelfricus nicht einmal dessen Schriften richtig angiebt, bekannte, daß er sich zu Whartons Meinung

---

61) Bibliotheca Britannica. A General Index to british and foreign literature by Rob. Watt. Edinb. 1824. 4. p. 85. ist übrigens nicht einmal in den damals gedruckten Schriften Aelfriks vollständig. Bosworth in seiner Gramm. von 1823. p. XXIV sagt nur: Wahrscheinlich derselbe Aelfrik der nachher Erzb. von Canterb. ward.

62) Biographia Britannica. Anglosaxon Period. L. 1842.

63) The B. Dict. of the society for the diffusion of useful knowledge. Vol. II. Lond. 1843 unter Aelfrik, wo die lit. Nachweisungen vorzüglich sind, die Bemerkungen über s. Person nur die von Wright gegebenen.

64) Fellow des New College in Oxford in dem Vorwort zu The Anglosaxon version of the Hexameron of St. Basil. Lond. 1848. 8. p. V — VII. ganz nach Wright.

65) Geschichte von England. Hamb. 1834. Einleitung S. LV.

66) Geb. 1562. Concilia Angliae L. 1639 ff. T. I. p. 583. beurtheilt bei Wharton p. 130.

67) Anglia sacra. Lond. 1691. T. I p. 125 — 134. Die Meinung ist kurz die: Aelfrik sei erst Mönch in Winton unter Ethelwold gewesen, dann seit 1005 Abt und zwar ebenfalls in Winton, endlich seit 1023 — 51 Erzb. in York.

hinneige, obwohl er die Sache nicht zu entscheiden vermöge [68]). Auch Fabricius trat ihm bei. Angesehene deutsche Gelehrte von Schröckh an haben ihm, freilich ohne eigne erneute Untersuchung, beigestimmt [69]). In England selbst ist dies weniger der Fall gewesen, bis seine Beweisführung 1830 von dem anonymen Verfasser der historischen Untersuchungen über die Sachsenchronik wiederholt wurde [70]). Wenigstens hat sich nun einer der gelehrtesten und verdientesten Kenner des Angelsächsischen, Thorpe, der Herausgeber der Homilien Aelfriks, dafür entschieden [71]). — Einige der älteren englischen Gelehrten blieben bei Wilhelm von Malmesbury's Meinung wenigstens in der Zeitbestimmung auf die Mitte des zehnten Jahrh. Andere, wie l'Isle [72]) und Turner [73]), haben sich der herrschenden Meinung, er sei im Erzbischof von Canterbury zu suchen, enthalten zu müssen geglaubt. Eine eigene, von den bisher genannten wesentlich verschiedene Ansicht hat meines Wissens keiner aufgestellt.

Die Gleichstellung mit dem Erzbischof von Canterbury, welcher 1006 den 16. Nov. starb, ist in der That unhaltbar. Whartons Beweis aus dem Vorwort des Aelfrikschen Lebens Ethelwolds, den man seit Rowe durch eine kritische Gewaltthat umgeht, ist schlagend, aber gar nicht der einzige. Diese Lebensbeschreibung ist dem Kranulf geweiht,

---

68) Zuerst 1688. 89, dann Genev. 1705. 20, nach der letzten Ausg. Bas. 1745. T. II. p. 108 — 112.

69) Schröckh, Kirchengeschichte Bd. 23, S. 312 f. Stäudlin, Allg. KGesch. v. Großbrit. Gött. 1819. Th. 1, 106. Wie es scheint, auch Neander Bd. 8. 1836. S. 281.

70) Ancient history english and french exemplified in a regular dissection of the Saxon Chronicle. Lond. 1830. 8. Nach ihm wurde Elfrik der nachherige nördliche Erzbischof Abt 1005 und zwar in Burg (Peterboury).

71) Homilies etc. Lond. 1844.

72) In der Preface zu seiner Ausgabe des Paschalsermons „Testimony of antiquity etc. Lond. by Will. l'Isle Lond. 1623 u. 1638. 4. handelt er pag. M 3b bis N 1a über Aelfriks Person und Zeit und erklärt howbeit, whether this Alfricke and AElfricke Archb. of Canterbury was but one and the same man I leave it to other mens judgement to consider. Er nimmt ihn aber für einerlei mit dem Aelfrik Abt von St. Alban [welcher aber freilich erweislich mit dem spätern Erzb. identisch ist] und zugleich mit dem von Edgar ernannten Abt von Malmsbury (Letztres nach Wilh. v. Malmsb. vgl. Not. 4; Beides falsch.)

73) History of Anglosaxons. 6th edit. Lond. 1836. T. III. p. 424 bezeichnet ihn nicht weiter als durch the abbot and bishop, scheint also nicht anzunehmen, daß er Erzbischof geworden sei.

dem Nachfolger Alfrags, als Bischof von Winton oder Winchester. (Die Zeit Beider wird weiterhin urkundlich festgestellt). Alfeag wurde 1006 Erzbischof von Canterbury an jenes Aelfrik Stelle, konnte also seinem Nachfolger in Winton erst nach dem Tode des Erzbischofs Aelfrik Platz machen; mithin konnte dieser Letzte an Kranulf zwar als den Abt, was er früher war, aber nicht als an den Bischof von Winton schreiben. Seitdem dies Wharton entwickelt hatte, sind daher die Vertheidiger der von ihm bestrittenen Meinung gezwungen gewesen, die vita Ethelwoldi dem Schriftsteller Aelfrik, der sich so oft seiner Bildung durch Ethelwold rühmt, gegen das directe Zeugniß der Handschrift und des Wilhelm von Malmesbury abzusprechen. Daß dies nach innern Gründen vollkommen unberechtigt ist, wurde in dem früheren Artikel über Aelfriks Schriften ausführlich bewiesen [74]; und so ist Whartons Hauptgrund wieder in Kraft gesetzt, der seinerseits gar nicht an einen Zweifel gegen Aelfriks Urheberschaft bei jener Biographie, also auch nicht an einen Beweis dafür gedacht hatte. Wer Aelfriks Titel die er sich in seinen Vorreden giebt genau nimmt, muß, um ihn für den kentischen Erzb. erklären zu können, ihm noch eine zweite Schrift, den Hirtenbrief der für Wulfstan geschrieben wurde, aburtheilen; was ebenso grundlos ist, wie ich früher gezeigt habe [75].

Vergleichen wir Aelfrik den Gelehrten und Aelfrik den Erzbischof von Canterbury näher, der gerade vor Andern in der Geschichte der Prälaten Englands hervortritt, so ist schon bei dieser allgemeinen Betrachtung ihre Identität höchst unwahrscheinlich. Erstlich der Schriftsteller war von einer edeln Liebe zum Vaterlande beseelt, er äusserte sie in der unermüdlichen Sorge für Bildung der Geistlichen und Laien durch Schriften in der Volkssprache; was wir aber sicher von ihm wissen aus seinem eignen Munde, bezeichnet ihn als ebenso ängstliche wie demüthige und gewissenhafte Natur. Den Erzbischof Aelfrik finden wir nach dem übereinstimmenden Zeugniß der Antiquitates britannicae und der Sachsenchronik v. J. 999 an der Spitze der Bürger von Canterbury im Harnisch gegen die Dänen zur Vertheidigung seiner Kirche und Stadt. Um ihn näher kennen zu lernen, kommt uns der Umstand zu Statten, daß sein Testament erhalten ist [76]. Danach vermacht er 60 Helme und 60

74) In dies. Ztschr. 1855. S. 523—529.

75) Rowe Mores, Lingard und Wright haben wirklich consequent auch diesen Hirtenbrief für unächt erklärt, wogegen s. d. Ztschr. 1855. S. 535. 540.

76) Kemble Diplom. Anglosax. T. III p. 354 f. Darin sind der Reihe nach die Klöster und Städte bedacht, wo der Kirchenfürst früher ge-

Harnische nebst seinem besten Schiff dem Könige, der Stadt Kent und Wiltun jeder ein Schiff; dem Kloster von St. Alban drei Güter, seine Bücher und sein Zelt; über das Uebrige sollen Bischof Wulfstan und Abt Leofrik sein Bruder nach Gutdünken verfügen. Es folgen noch einige kleinere Vermächtnisse von Pretiosen, wozu auch ein Psalter gehört, die sein Freund Erzbischof Wulfstan erhalten soll. Aber mit keinem Worte wird eigener Schriften erwähnt, für deren Erhaltung der Grammatiker Aelfrik sorgfältig bedacht war. Kurz, entweder ist Alles was im vorigen Abschnitt über Aelfriks Charakter und seine Bildung zusammengestellt ist, falsch, oder dieser reiche kriegerische Erzbischof mit seiner prächtigen Hofhaltung in Canterbury ist ein ganz andrer Mann. Es ist auch zweitens in der gesammten sonstigen Ueberlieferung nicht eine Spur davon, daß A. der Erzbischof als ein Schriftsteller oder auch nur als ein Gelehrter in seiner Zeit geglänzt habe. Gervasius nennt ihn nur einen Mann von ausgezeichneter Heiligkeit. Das einzige Zeugniß das die Freunde dieser Meinung vorzubringen wissen, ist das des Biographen Dunstans, der dies sein Leben Dunstans dem Erzb. von Canterbury mit einem Elogium widmet. Es ist Bridferth Mönch von Ramesege, selbst ein rüstiger Schriftsteller, ein Zeitgenosse der beiden Aelfrik. Wovon spricht aber sein Zeugniß? Er weihete seine Schrift dem Erzbischof ganz allgemein wegen dessen enormer allbekannter Kenntniß und Erfahrung, und wegen seiner überaus großen Freundlichkeit die er mit so hoher Stellung verband [77]. Darin ist eine Bildung und Erfahrung bezeugt, wie sie von einem Schüler Ethelwolds, der es bis zum Erzbisthum gebracht hatte, zustand, aber nichts von Geist und Gelehrsamkeit; kurz, keins von den Verdiensten, die ein Schriftsteller an Aelfrik dem großen Volkslehrer, Prediger und Biographen zu rühmen gehabt hätte, weit abstehend von Dem was noch Wilhelm v. M. an diesem A. zu loben weiß. Nichts schreibt die Tradition dem spätern Erzbischof zu als eine Liturgie, die noch in Lelands Zeiten in St. Alban in Gebrauch war [78].

---

lebt hat: Abbandun, wo er Mönch wurde und Ethelwolds Lehre genoß; St. Alban, wo er Abt war (nach Ranulf de Diceto und nach Eadmers Leben Oswalds); Wilton, wo er Bischof war; und Cantwaraburg, sein erzbischöflicher Sitz: aber keiner der Orte die Aelfrik dem Grammatiker theuer waren, Winton, Cernel, Egnesham.

[77]) ob enormitatem divulgatae peritiae, perque magnificam placidam privilegii dignitatem. So die Vorrede zu Bridhferths Leben Dunstans gedruckt in Acta Sanct. Maj. T. IV p. 346 und Mabillon Acta S. Ben. saec. V. p. 654.

[78]) Wright p. 481. aus Matth. Paris. Vit. Abb. S. Alb. p. 43.

Es giebt aber auch authentische Angaben im Leben Aelfriks des Theologen, die auf keine Weise mit dem bekannten Lebensgange des südlichen Erzbischofs zu vereinigen sind, wenn man nicht die Chronologie willkürlich ändern will. Der Verfasser der angels. Homilien fasste den ersten Gedanken dazu in dem Kloster Cernel in Dorsetshire, wohin er von Alfeag dem Bischof von Winton als Visitator geschickt war. Dies muß nach 987 geschehen sein; denn in diesem Jahr wurde Cernel durch denselben Than hergestellt, der um einen guten Benedictiner zur Einübung der Mönche gebeten hatte. In dieser Zeit war der spätere Erzbischof sicher bereits Abt von St. Alban, und wahrscheinlich im J. 989 schon Bischof von Wiltun [79]. Das Kloster St. Alban in Bedfordshire stand unter dem Bischof von Dorcestre; wie käme nun ein mercischer Abt zu einer Sendung nach Wessex? Ausserdem hätte doch der Bischof von Dorcestre, was dazumal Aescvine war, der Vorgesetzte des Abts, der Schickende sein müssen, nicht der wessexische Bischof Alfeag; ganz abgesehen davon, daß ein Abt nach kirchlichen Gesetzen (Wanl. p. 214 a) sich auf längere Zeit nicht von seiner Abtei entfernen durfte. Unser Aelfrik war, wie wir sehen werden, zu dieser Zeit noch nichts weiter als Messepriester und lebte in Winton selbst, so daß sein geistlicher Oberer der Alfeag war der ihn schickte [80]. Noch mehrere andere historische Bezie-

Ich kann dies Buch nicht vergleichen; was aber Wright daraus anführt, scheint vielmehr zu enthalten, daß (Leofrik) der Bruder des Erzbischofs Aelfrik der Urheber dieser Liturgie war.

[79]) In der Abtei von St. Alban war sein Nachfolger Leofrik, sein Bruder. Dieser zeichnet in Urkunden 990 in Kemble's Diplom. Anglosax. III, 249; ferner 997 und noch 1007, wo er sich Aelfriks Bruder nennt. Daher ist Aelfrik, den Edmer seit 969 Abt daselbst sein läßt, es bis 989 oder 990 gewesen. Er kam von da nach Wiltun als Nachfolger des Sigeric oder Siricius, der 988 noch als Bisch. v. Wilton zeichnet, 989 es aber verließ. In den Urkunden ist Aelfrik als Wiltonensis ep. zu belegen 994. 995, in letzterem Jahr als Elfricus electus ad arch. Dorobern. Nach den beiden angeführten Thatsachen muß er es seit 989 gewesen sein.

[80]) Das Gewicht dieses Grundes liegt so auf der Hand, daß Wright p. 481 sich bewogen findet die Thatsache ohne allen Beweis in Zweifel zu ziehen, daß der Erzb. früher Abt von St. Alban war, während dieselbe doch durch das übereinstimmende Zeugniß der alten Geschichtschreiber (vgl. Not. 76 u. 78) und des erzbischöflichen Testaments (Not. 76) unerschütterlich fest steht. Indem Wright es unwahrscheinlicher findet, daß Elfrik um diese Zeit noch in Winton unter Alfeag stand, hilft er selbst ihn von dem Elfrik, der Erzb. wurde, unterscheiden. Endlich sucht Wright p. 483 die Geschichte des Erzbischofs für seine Zwecke auch darin zu corrigiren,

hungen welche im Innern der Werke Aelfriks liegen und den Erzbischof des Südens ausschliessen, kommen bei Beurtheilung der Zeitfolge seiner Schriften unten zur Sprache. Schon das hier Beigebrachte ist völlig genügend um die besprochene Meinung nun auf immer abzuschneiden [81]). Nur mit wiederholten Machtsprüchen ist sie zu vertheidigen gewesen. Wer den Erzb. von Canterbury mit den Schriften des Abts Aelfrik schmücken will, was insonderheit die katholischen Gelehrten Englands gethan haben, muss zwei der unverdächtigsten Werke (ausserdem auch die Homilie von 1007, vgl. Ztschr. 1855 S. 512) für unächt erklären, muss vollkommen gut bezeugte Thatsachen im Leben des Erzbischofs streichen, und bringt die seltsamsten Widersprüche in den Charakter des Schriftstellers Aelfrik.

Die andre gangbare Annahme, der Erzbischof Aelfrik von York sei der Schriftsteller gewesen, empfiehlt sich dadurch, dass dabei die Bezeichnungen Priester und Abt, die sich Aelfrik in seinen Vorreden giebt, ungestört bleiben; sein Erzbisthum (1023 — 1051) fiele in die letzte Zeit seines Lebens nach Vollendung aller oder der meisten literarischen Arbeiten. Man müsste nur, um das Leben des Schriftstellers nicht zu einer fabelhaften Ausdehnung zu bringen, Whartons ohnehin

---

dass er seinen Antritt als Bischof von Wiltun, der allgemein richtig auf 989 angesetzt wird, um fast 6 Jahre verschiebt bis auf kurz vor 995. Unter seinen Gründen ist einzig scheinbar der, dass sein Vorgänger Aelfstan in Wiltun nach Florentius als Aelfstan Viltunensis noch 992 mit auf der Flotte gewesen sein soll. Aber der Zusatz Viltunensis ist ein reines Versehn des Florenz oder seiner Abschreiber. Es muss Aelfstan Londinensis (961 — 995) heissen. Denn Aelfrik war nach allen Chronisten der unmittelbare Nachfolger Sigerics; und jener Florentius selbst hat p. 684, wo er ausdrücklich die Reihe der Bischöfe Wiltuns geben will, Sigeric, Aelfrik, Brihtwold unmittelbar einander folgend, den Aelfstan v. Wiltun aber eben da wo er nach den Urkunden (971 — 981) hin gehört als zweiten vor Sigerik.

[81]) Mag sie auch schon in den schlechten Distichen ausgesprochen sein, welche in einer Abschrift dem Glossar Aelfriks (in Oxford cod. Jun. 71) vorhergehn, die aus dem Nachlass des Rubens in Amsterdam von Somner Dict. 1659 edirt wurde: Praesulis hic redolent AElfrici lypsana summi etc., welche Wharton unrichtig auf den Erzb. Elfrik von York anwendete, da sie deutlich den kriegerischen Erzb. v. Cant. bezeichnen, von Wright aber gar nicht benutzt sind, weil er wohl die Schwäche ihrer beweisenden Kraft fühlte. Sie zerfällt in Nichts durch die Einsicht, dass nicht das Somner'sche, sondern das unedirte kürzere Glossar, dessen Handschriften sämmtlich keine Spur von den lat. Versen haben, das ächte ist. Vgl. d. Zeitschr. 1855, S. 492 Not. 15.

nach innern Gründen unwahrscheinliche Vermuthung aufgeben, daß er auch der 952 geborne Aelfrik sei, welcher an der Sachsenchronik arbeitete; denn danach wäre er in seinem hundertsten Jahre gestorben. Aber schon der bekannte historische Charakter des nördlichen Erzbischofs steht dem zahmen Sinne unsers braven Aelfrik sehr unähnlich. Aelfrik von York nämlich wurde „vom Volke verabscheut": weil auf seinen Rath Hardiknut den Leichnam seines Bruders Harald köpfen und in die Themse werfen ließ; und weil er ferner, aufgebracht auf die Wigorner, die ihn nicht zum Bisthum zuliessen, denselben König bei Gelegenheit eines Widerstandes gegen seine Vögte anreizte die Stadt Wigorn plündern und in Brand setzen zu lassen. Wir haben dies aus dem Munde eines Wigorners und eines andern nördlichen Schriftstellers, der am glaubwürdigsten ist wo er Ungünstiges von Geistlichen berichtet [82]). Ein solcher Aelfrik konnte aus der Erziehung des edlen Volksfreundes Ethelwold nicht hervorgehn. Zu solchem Treiben konnte der Aelfrik nicht sinken, welcher sein ganzes früheres Leben mit unermüdlicher Sorge und Arbeit der Bildung des Volkes wie Keiner vor ihm gewidmet hatte. Einer der letzten Vertheidiger der Meinung Whartons, Thorpe hat daher jenen Geschichten von dem Erzbischof eine Stelle der Sachsenchronik entgegengestellt, wo er ein ehrwürdiger und weiser Mann heisst [83]). Ich weiß nicht, ob die Historiker danach geneigt sein werden jenen Kirchenfürsten rein und frei zu sprechen von Dem was ihm von seinen Landsleuten aufgebürdet wurde. Mir würde schon Dies, daß man dergleichen von ihm erfinden konnte, Grund genug sein den rühmlich bekannten Volksschriftsteller fern von ihm zu halten. — Es kommt noch ein andrer verdächtiger Umstand hinzu. Wie Aelfriks Schüler Aelfrik Bata heisst, so hat der gleichnamige Erzbischof von York den Zunamen Putta, während nicht eine einzige der massenweis vorhandenen Handschriften von Werken Aelfriks des Gelehrten einen andern Zusatz hat als etwa Aelfric abbas. Der Name Putta, dessen Erklärung man bisher nicht gefunden hat, bedeutet nicht eben etwas sehr Schönes, der Erzbischof war dadurch, vielleicht wegen seiner Unbeliebtheit beim Volke, als Dickkopf zubenannt [84]); mag es Wharton gewusst haben oder nicht, er be-

---

[82]) Der erstere, Florentius v. Wigorn z. d. J. 1040 und 1041; und Wilh. v. Malmsb. p. 154. vgl. auch R. Wendover I, 478.

[83]) Thorpe Preface zu den Homil. p. X. nach Sax. Chron. ad 1052 wogegen s. S. Chr. ad 1046.

[84]) Das agſ. Wort putta, das die Lexika übersehn haben, liegt in unserm Pottfisch (macrocephalus), im agſ. aeleputta (capito), aelputte

mühte sich puttoc oder vittunc daraus zu machen, was der Gelehrte, der Wissende heissen sollte, aber thatsächlich nicht heisst [85]).

Es war ein verzweifelter Versuch doch irgend einen Schein von Gelehrsamkeit auf den Erzbischof zu bringen, dem die Volksgenossen zwar viel Zorn und Herrschsucht und Grausamkeit, aber Wenig von Kenntniß und Nichts von literarischer Thätigkeit nachsagten. Gesetzt einmal, daß dies durch große Ungerechtigkeit von den Geschichtschreibern verschwiegen oder vergessen worden wäre, so passt doch sein früheres Leben auch gar nicht zu dem des Mönchs und Abts Aelfrik. — Der Erzbischof von York scheint einer von Denen, die durch Gunst eines Königs schnell aus einer niedern geistlichen Stelle zur höchsten emporgehoben, dann willenlose Werkzeuge oder herrschsüchtige Pfründner geworden sind. Man kennt jetzt hinlänglich die Reihen der Bischöfe Englands, ihre Chronologie ist wenigstens im zehnten und elften Jahrhundert vollkommen sicher. Im Jahr 1023 wo Aelfrik Erzbischof wird, ist kein Bischofsitz vacant geworden, den ein Aelfrik inne gehabt hätte. Er ist also vom Abt oder gar vom Prior oder vom Propst unmittelbar Erzbischof geworden. Wharton hat nun, gestützt auf die Nachricht einiger alten Schriftsteller, er sei vom Wintoniensis praesul (ich finde aber „praepositus") auf den Erzstuhl gestiegen [86]), behauptet, Aelfrik der Erzbischof möge vorher Abt in Winton gewesen sein, was im Allgemeinen wohl zu Aelfrik dem Schüler Ethelwolds passen würde. Dies aber ist falsch, wie ich aus den nun vorliegenden Urkunden gewiß machen kann. Aelfrik der Gelehrte muß, wie auch Wharton annimmt, im J. 1005 als Abt nachgewiesen werden. Um diese Zeit gab es bekanntlich in Winton nicht mehr als drei Klöster, aber in keinem derselben einen Abt Namens Aelfrik, der 1023 hätte Erzbischof werden können [87]). Das Zeugniß

---

bei Thorpe Anal. p. 406 und in der Ableitung pytted „mit großem Kopf versehen" thes svordhes midh tham pyttedan hiltan Dipl. III, 362.

[85]) Vielmehr ruht die Bed. in vitol, viteg oder vittol, vittig. Wenn eine Hdschr., wie Wharton sagt, vittunc hat, so wäre das noch kein richtig gebildetes Synonym. Aber die Schreibung Putta, wofür nur Flor. Wig. ad. a. 1023 Puttoc hat, ist die allgemeine und richtige. Der Name Putta kommt auch sonst bei Angelsachsen vor. Ein Putta war Bischof in Rochestre und dann in Hereford, ein andrer Putta prepositus zeigt sich in Wigorn Dipl. II, 152.

[86]) Rad. de Diceto bei Twysd. p. 468 und Florent. Wig. ad a. 1023.

[87]) Das Nonnenkloster kann nicht in Betracht kommen, beim alten Münster war der Bischof seit Ethelwold immer zugleich der Abt; (Vit. Ethelw. c. 7 vgl. noch Dipl. IV, 470), jetzt also B. Alfeag, im Kloster

der Historiker wird so zu verstehen sein, daß er Propst in Winton war, als er 1023 den Ruf nach York bekam. Somit aber ist gewiß, daß er ohne Degradation nicht 1005 eine höhere Würde bekleiden konnte, und folglich, daß er mit dem rüstigen Volkslehrer, dem Abt Aelfrik nichts gemein hat. — Die Haltlosigkeit der Gleichsetzung Desselben mit irgend einem von den beiden Erzbischöfen wird noch klarer bei der näheren Untersuchung

2. Über den Rang Aelfriks.

Hören wir, welche Titel der Prediger und Grammatiker Aelfrik sich selbst beilegt, und mit welchen Ausdrücken die älteren Handschriften seine Werke als die seinigen bezeichnen, (denn die normannischen Chronisten erwähnen ihn ausser Wilhelm von Malmsbury nicht). Daraus muß sich finden lassen, bis zu welcher geistlichen Würde er es gebracht hat; und wenn diese fest steht, dann erst kann man versuchen zu entscheiden, mit welchem der unter den angelsächsischen Geistlichen so häufigen Aelfrike er zu identificiren, und in welcher Zeit, in welcher Stadt er zu suchen sei.

Verfolgen wir zunächst Aelfriks eigne Aussagen über sich in seinen Vorreden, so finden wir: er führt sich in seiner anerkannt ersten Schrift, den Homilien, als Mönch und Messepriester ein, er giebt sich bloß den Titel Mönch in den angels. Vorreden zum zweiten Theil jener Homilien und zu seiner Genesis [88]); hiermit wechselt humilis frater ab in dem Hirtenbrief für Wulfsin, und humilis servulus Christi im lat. Vorwort zu jenem zweiten Homilienbande, sowie alumnus Ethelwoldi in der zum ersten. In der Vorrede zur Grammatik nennt er sich Aelfrik ohne Zusatz, ebenso in der agſ. zu den Heiligenleben; seine untergeordnete Stellung leuchtet aber daraus hervor, daß er den Ealdorman nicht „freundschaftlich" sondern „unterthänigst" grüßt [89]), während die Aebte gleich-

des neuen Münsters aber war damals Aelfsige Abt, der in den Urkunden (bei Kemble Dipl. III, 270. vgl. 239. 280, bes. III, 303. dann VI, 153. 169. 180) wenigstens vom J. 993 bis 1015 als Zeuge vorkommt. Ihm folgte Aelfvine, der z. B. 1022 und noch viel länger Abt war (D. VI. 190. IV, 260; VI, 194. IV, 284.). Hier ist also kein Raum für einen Aelfrik, weder 1005 noch 1023.

[88]) Ic Aelfric munuc and mässepreost.. veardh asend on Aethelredes däge cyninges (Vorr. zu Hom. Cath. I). Ic Aelfric munuc avende thas boc of ledenum bocum (Vorr. zu Hom. Cath. II). Aelfric munuc grêt Aethelweard ealdorman eadmodlice (Vorr. zur Genesis).

[89]) Aelfric grêt eadmodlic Aethelwerd Ealdorman (Vorr. zu hom.

wie die Bischöfe, das zeigt sich in den Urkunden der Zeit, den Ealdormännern im Rang gleichstehen, ja ihnen vorangehn. — In allen übrigen Schriften welche Zueignungen haben, d. h. im Ganzen fünfmal legt sich Aelfrik nun den Titel Abt bei; als solcher grüßt er die Thane Sigeferd und Wulfget „freundschaftlich" und entbietet er dem hochwürdigen Erzbischof Wulfstan, dem ehrwürdigen Bischof Kenulf in Winton und den Brüdern von Ensham oder Egnesham seinen Gruß in Christo [90]. Schon hier entsteht das Bedürfniß, die Zeitfolge seiner Werke nach innern Gründen zu wissen; ich entnehme aus der Untersuchung darüber, welche ich weiterhin ausführe, vorerst nur soviel hier voraus, daß die letzten fünf Schriften sämmtlich ins elfte Jahrhundert fallen, die vorher genannten ausschließlich an's Ende des zehnten. Es findet also in Aelfriks Titeln ein historischer Fortschritt statt; es ist ein Factum, daß er von einer gewissen Zeit an sich Abt und nicht mehr bloß Mönch oder Priester nennt wie früher.

Nun tritt uns aber bei den englischen Gelehrten, die über ihn geschrieben haben, vielfältig auch die weitere Behauptung entgegen, daß er sich selbst auch Bischof benenne oder auch als Solchen bezeichne [91].

---

de S.). Wenn er nun fortfährt, and ic secge the, leof, that ic u. s. w., so stellt er sich nach wie vor tief unter ihn, denn leof heisst Herr!, nicht etwa unser Lieber vgl. AH. 1, 220 (Anrede an Pilatus) 314. 316 (an Apostel) 572 (Engel).

[90]) Aelfric abbad grêt Sigeferdh freondlice. Ic Aelfric abbod on thisum engliscum gevrite freondlice greote mit Godes grêtinge Vulfget at Ylmandûne. Aelfricus abbas Wulfstano venerabili archiepiscopo salutem in Christo. Aelfricus abbas Wintoniensis alumnus honorabili episcopo Kenulfo et fratribus Wintoniensibus salutem in Chr. Aelfricus abbas Egneshamensibus fratribus salutem in Chr.

[91]) Wharton Angl. S. p. 133. Wilkins Leges p. 161: episcopum ipsum fuisse, verba initialia Nos episcopos decet declarant; Abbatem sese nominat, quod dignitatem hanc cum Episcopatu tenuerit. Eine weitere Hypothese, die ebenso den Erzb. von Canterbury ausschliesst wie den von York. Der Letztre war niemals Bischof noch Abt zur Zeit seines Vorgängers Wulfstan vgl. Not. 87., der Andere bereits Erzbischof von Canterbury, wo das einzige Kloster, das der Augustiner, seine eignen Aebte hatte. Thorpe sagt gleichwohl noch in seiner Preface zu den Homilies: That the composer of the Sermones was a person of eminence during the life of archbishop Wulstan . . . is evident from the language of his Canons and of his Pastoral Epistle to Wulstan, in which he speaks as one having authority, though in the first mentioned of these productions he styles himself „humilis frater" and in the other „A. abbas" and afterwards „biscop".

Das Erstere ist dahin zu berichtigen, daß ein Abschreiber einer Handschrift ihn so benennt im Widerspruch mit Aelfriks eignen Worten, der sich nirgends selbst diesen Titel beigelegt hat. Daß er sich so bezeichne, ist erst durch einen Schluß gewonnen, den wir zu prüfen haben. Zuerst müssen wir das Gewicht des handschriftlichen Zeugnisses abwägen. Wharton sagte, ein Codex des Aelfrikschen Hirtenbriefes an Wulfstan auf der Bibliothek des Benecolleges in Cambridge bezeichne ihn als Bischof in der Ueberschrift. Allein der Sachverhalt ist dieser. Nicht die alte cambridger Handschrift selbst, sondern die im 17ten Jahrh. durch Junius davon veranstaltete Abschrift, jetzt in Oxford, trägt das Rubrum Insigne fragmentum epistolae ab Aelfrico Episcopo scriptae to gehadedum mannum h. e. ad jam nunc ordinatos, anfangend Us bisceopum gedafenad (Uns Bischöfen geziemt..) [92]). Diese Aufschrift ist ihrer ganzen Haltung nach modern, sie ist offenbar nichts weiter als der Schluß des Junius oder seines Schreibers aus den Anfangsworten des Hirtenbriefes. Das Original in Cambridge hat gar keinen Prolog. Alle übrige alte Handschriften die einen solchen haben, widersprechen, indem es da stets heisst: Prologus venerabilis Aelfrici abbatis. Aelfricus abbas Wulfstano venerabili Archiep. salutem u. s. w. Wenn nun ein Hirtenbrief, der nach so ausdrücklichen Zeugnissen von einem Abt herrührt, beginnt „Uns Bischöfen geziemt", so löst sich das höchst einfach durch die Erwägung, daß der Sendbrief für und im Namen eines Wulfstan geschrieben ist, welcher Erzbischof und auch Bischof war und ihn natürlich unter seinem Namen an seine Geistliche ergehen ließ. In dem „Uns Bischöfen geziemt" spricht ausschließlich das geistliche Oberhaupt, gar nicht der Abt, der den Auftrag erhalten hatte die früheren lateinischen ermahnenden Rundschreiben nun angelsächsisch zu geben, und der sich als Untergeordneten wenn nicht gar als Untergebenen wiederum klar bezeichnet in den Ausdrücken womit das Vorwort beginnt: „Da habe ich den Befehlen Eurer Eminenz Gehorsam geleistet und die zwei Briefe übersetzt [93])"; das ist nicht die Rede eines ebenfalls in der Bischofswürde Stehenden, geschweige denn eines als Erzbischof ganz gleich Stehenden. Wenn die Folgerung aus dem „Uns Bischöfen" auf einen Bischof als Verfasser bestehen sollte, so würde man ebenso aus

[92]) Es ist die Bodl. Jun. 45, beschrieben bei Wanl. p. 88. vgl. p. 22 und 144.

[93]) Ecce paruimus vestrae almitatis jussionibus, transferentes anglice duas epistolas, quas latino eloquio descriptas ante annum vobis destinavimus.

dem Satze „Wir Bischöfe beschlossen, als wir versammelt waren" u. s. w., der gegen Ende des ersten Hirtenbriefs an Wulfsin vorkommt, schliessen können, Aelfrik, der sich im Vorworte Mönch nennt, sei schon damals Bischof gewesen. Die Behauptung ist freilich auch dagewesen und zwar darauf gegründet, daß sich einem Bischof gegenüber Aelfrik hier humilis frater nenne, aber ganz gegen den Sinn dieses Ausdrucks, entschieden gegen das Zeugniß des ganzen Vorworts [94]), und namentlich im Widerspruch mit seiner ausdrücklichen Erklärung an Wulfsin: Nos vero scriptitavimus hanc epistolam, quae anglice sequitur, quasi ex tuo ore dictata sit, so daß also Aelfrik in dem Anfang „Ich sage euch Priestern" nicht in seinem Namen spricht, sondern den Wulfsin reden lässt. Wer mithin aus dem Anfang des für Wulfstan geschriebenen Hirtenbriefs auf ein Bischofsein Aelfriks schliesst, begeht einen starken Fehlschluß.

Es giebt demnach in Aelfriks eignen Reden von sich nicht den mindesten Halt für die Meinung, daß er Bischof gewesen sei. Vielmehr sind alle seine Vorreden, wo er sich nur Mönch, Priester und Abt nennt, und zwar erst bloß Mönch und später bloß Abt, vollgütige Zeugnisse dagegen. Man hat dem nun zwar die Behauptung entgegenzustellen gewagt, er unterlasse es aus Bescheidenheit sich einen höheren Titel zu geben, und Lingard suchte sie mit Analogien zu vertheidigen [95]); allein Wharton und Alle die ihm gefolgt sind, haben sich dieser dem einfachen, unbefangnen Sinne Aelfriks unangemessenen Annahme enthalten; auch Wright, obwohl mit Lingard sonst übereinstimmend, benutzt sie nicht und ist vielmehr bemüht durch historische Hypothesen den jedesmaligen Titel aufrechtzuhalten. Es ist ungereimt, daß ein Schriftsteller, der so vielfältig dafür besorgt ist, daß seine Werke seinem Namen erhalten und von den Werken Andrer abgesondert bleiben [96]), seine Person nur unvollständig bezeichnet habe. Ich gestehe auch die Bescheidenheit nicht zu begreifen, die, statt beharrlich hinter dem Mönchsnamen verborgen zu bleiben, unbescheiden genug ist, um von einer bestimmten Zeit an beständig mit dem Abttitel, was bei den Angelsachsen nichts Kleines war, hervorzutreten. — Nichts also bliebe übrig, als anzunehmen, daß Aelfrik, solange

[94]) sed non ausi fuimus aliquid scribere de episcopali gradu, quia vestrum est, scire, quomodo vos oporteat optimis moribus exemplum fieri.

[95]) Alterthümer d. agſ. Kirche Uebers. S. 413: Suithunus humilis vernaculus servorum Dei confiteor tibi, Celnothe Archiepiscope, wo ebenso streitig ist, ob dies ein Mönch oder ein Bischof schreibe.

[96]) Wanl. p. 186 u. AH. 2, 594. vgl. oben Abschn. III.

er schriftstellerisch thätig war, zwar nur bis zum Abt gelangte, daß er aber nachher Bischof geworden wäre und, vielleicht andrer Geschäfte wegen, zu schreiben aufgehört hätte. Diese Möglichkeit ist schon an sich nicht wahrscheinlich, da wir einen so starken Drang in ihm finden auf die versunkene Geistlichkeit einzuwirken. Der Mann welcher die an Solche aufgesetzten Ermahnungen erst durch Bischof Wulfsin zur Oeffentlichkeit brachte, und dann in etwas andrer Form mit dem Ansehn des Erzbischof Wulfstan in die Welt zu schicken begehrte, ist sicher nicht zu einer Stellung emporgekommen, die ihm in eignem Namen Geistliche als Untergebene zur Ordnung zu verweisen erlaubte und aufforderte [97]).

Jene Meinung von einem höheren Range wird noch mißlicher, wenn wir zu den späteren äusseren Zeugnissen fortschreiten. In einer Zeit wo sein ganzes Leben vorlag, und die noch nicht allzuweit von seinem Tode entfernt war, wo man ihn also noch nicht vergessen haben konnte, musste man ihn doch nothwendig nach seiner letzten Würde tituliren, des Anstands halber und um ihn von gleichnamigen Geistlichen, deren es so viele gab, zu unterscheiden. Dieses letzte Amt wovon er seinen Zunamen erhält, ist nun bei allen Mönchen und Gelehrten in allen Klöstern wo seine Schriften gelesen und abgeschrieben wurden kein anderes als das des Abt. Im 12ten Jahrh., wenigstens seiner ersten Hälfte nach, waren noch keine hundert Jahre nach Aelfriks Tode verflossen, und konnten, wenn auch lateinisch schreibende Normannen sich wenig um ihn bekümmerten, doch die noch Angelsächsisch verstehenden und in seinen Schriften Erbauung oder Belehrung suchenden einheimischen Laien, Geistlichen und Mönche noch nicht ausser aller Ueberlieferung stehen. Die angelsächsischen Schreiber des 12. Jahrh. nennen ihn überall nur Aelfricus abbas [98]). In einem mittelenglischen alliterirenden Gedicht wahrscheinlich desselben Jahrhunderts, welches die um Belehrung des englischen Volkes verdienten großen Angelsachsen aufzählt, jeden mit der Stelle seiner Wirksamkeit, werden Birin, Suithun und Ethelwold richtig nach Winton gesetzt, wozu Aidan durch die Alliteration kam, Dun-

97) Es würde sonst was er dem Wulfsin ins Gedächtniß ruft, das Wort von den stummen Hunden, ihn selbst getroffen haben. In die ganzen 10 Jahre daß der Aelfrik von Canterbury Erzbischof war, weiß natürlich auch Wright p. 488 Nichts zu setzen, was der Schriftsteller hervorgebracht hätte, als sein Testament.

98) Bemerkenswerth ist das Zeugniß eines S 6 gezeichneten Codex im Corpus Christi Colledge zu Cambridge, beschrieben in d. Ztschr. 1856. S. 514, woraus die bezügliche Stelle de libris quos Aelfricus Abbas anglice transtulit ebenda S. 515 Not. 56 ausgehoben ist aus Wanl. p. 121.

stan und Elfeg „von Canterbury" genannt, dessen Erzbischöfe sie waren; aber Aelfrik der den Pentateuch übersetzte, heisst schlicht weg Aelfric abbod, ohne daß sein Ort namhaft gemacht werden konnte, selbst ohne Verständniß seines Namens [99]), jedoch ohne ihm auch etwa Canterbury oder ein Bisthum anzudichten [100]). Man sieht, die Tradition ergab nur den Abt [101]). Wenn sich nicht alle angelsächsischen Mönche, denen das Abschreiben oblag, zu einer Ungerechtigkeit verschworen haben, die der in seinen Titeln gegen Andre so sorgfältige Aelfrik wenigstens nicht veranlasst haben kann, oder wenn sie nicht alle die Bescheidenheit, die man ihm unterlegt hat, auf ihren ganzen Stand ausdehnten: so kann man aus der vorliegenden Thatsache nur zu dem Schlusse gelangen, Niemand wusste aus der Ueberlieferung etwas Mehr über Aelfrik als daß er stets Abt gewesen.

Der letzte Schein einer Möglichkeit bischöflicher oder erzbischöflicher Stellung für Ae. schwindet durch die Verweisung auf einen Mann, der entschieden nicht vergessen haben konnte, wer Ae. gewesen und bis zu welchem Rang er es gebracht hatte, auf das handschriftlich sicher verbürgte Zeugniß des Aelfrik Bata, des Schülers unsers Vielverkannten, noch aus dem 11ten Jahrh. selbst. Dieser sagt in dem erweiterten glossirten Gespräch seines Lehrers: Hanc sententiam latini sermonis olim Aelfricus abbas composuit, qui meus fuit magister, sed tamen ego Aelfricus Bata multas postea huic addidi appendices [102]). Da man beim Gebrauch des olim den Lehrer nicht noch als lebend voraussetzen darf, in welchem Falle auch ein venerabilis oder honorabilis nicht fehlen

---

99) Es heisst da „Aelfrik, den wir Alquin heissen". Aber das sind ganz verschiedene Namen, wie sehr auch sonst der erstere variirt in späterer Zeit. Die erste Sylbe in Aelfrik, unser Elb oder Elfe, ist vom myth. n. pr. zu einer bloß steigernden geworden, ric heisst urspr. mächtig. Es ist unser ahd. Alprich, mittellat. Albericus, im Domesdaybook Aluricus, Alric, Elricus, neuengl. Avery, Aubry. Hingegen Alcuin ist ealh-vine Tempelfreund oder Freund des Heiligthums, schwerlich Aelfvine = Aluuinus.

100) Aus Thomas Philipps Fragment of Aelfrics Grammar etc. Lond. 1838 in Wrights Biogr. p. 59 u. 60: Ælfric abbod, the we Alquin hoteth, he was bocare and the [halgan] bêc wende, Genesis, Exodus, Utronomius, Numerus, Leviticus.

101) Der sehr kundige Herausgeber Elfrikscher Schriften Will. L'Isle gestand es noch: „Thus as well in his owne Epistles, as in all other books of Sermons in the Saxon tongue that I have seene, I finde him alwais called Abbod and onely so called". Sermo Paschalis or Testimony etc. Preface p. M 4 b.

102) Vgl. d. Ztschr. 1855. S. 493.

würde, so geht aus dem Titel Abt hervor, daß dieser überhaupt der höchste war, den der Mann erreicht hatte. Daher ging auch noch Wilhelm von Malmsbury, wie oben angegeben, davon aus, ihn als Abt nachzuweisen.

Daß er wegen der in seiner Zeit sehr seltenen Bildung und schriftstellerischen Wirksamkeit auch eine bedeutendere Stellung im Leben, als die eines Abts ist, möge eingenommen haben, dies zu erwarten sind wir wenigstens nicht berechtigt, da wir weder einen hochaufstrebenden Zug sich hervorzudrängen in seinem Sinne, noch Könige unter seinen Gönnern finden, wie dies bei Dunstan und Ethelwold der Fall war. Beda, der als Theolog noch bedeutender war und dem man über 70 Schriften beilegt, hatte es bei aller Gelehrsamkeit nicht weiter gebracht und vielleicht nicht weiter bringen wollen als bis zum Messepriester. Im englischen Volk hatte übrigens schon der Priester eine nicht geringe Würde, da er im Rang der Thane oder Ministerialen stand; die Aebte aber waren jetzt den Herzögen gleichgestellt, und wurden immermehr selbständige, bei Hofe angesehene, von den Bischöfen unabhängige Herren.

Genug, urkundlich bewiesen ist nicht das Mindeste mehr, als daß Aelfrik die spätere Zeit seines Lebens Abt war, und es ist auch durch das Bisherige völlig wahrscheinlich gemacht, daß er auch in seiner letzten Zeit nichts Andres war. Wir werden ihn so länge für einfachen Presbyter halten, als er sich Mönch und Messepriester nennt, ihn aber für einen Abt nehmen seit er sich so nennt, und in den Klöstern der Angelsachsen nach Aebten dieses Namens suchen, bis sich der in Zeit und Oertlichkeit passende findet, mit dem der Schriftsteller Anspruch hat identificirt zu werden. Dieser Weg ist so einfach, daß es wunderbar genug ist, daß er durch besondre Beweisführung hat gegen englische Schriftsteller vertheidigt werden müssen. Schnell und mühelos ist er indeß nicht. Denn um nun mit einiger Sicherheit an die Stelle der als unhaltbar erwiesenen Vermuthungen über seine Person eine neue zu begründen, muß man erst die Zeiten und Oertlichkeiten der Personen, mit denen wir ihn in Verbindung finden, feststellen, und unabhängig von vorgefassten Meinungen die Zeitfolge seiner Schriften aufweisen, die sich vorzüglich aus der Zeit der angeredeten Personen ergiebt.

3. Zeitgenossen welche Aelfrik erwähnt,[103])

sind theils angesehne Geistliche der angels. Kirche, die Bischöfe Wulfsine, Elfeg, Kenulf und zwei Ethelwold, sowie die Erzbischöfe Sigerik

[103]) Dieser Abschnitt wurde nach dem Wunsch der Redaction bis auf ein Viertel seines urspr. Umfangs abgekürzt, wodurch alle historische Züge

und Wulfstan, theils weltliche Große, aus dem Stand der Thane Aethelmaer, Wulfget und Sigefyrd, nebst einem Herzog oder Ealdorman Aethelward; meist auch sonst bekannte Männer, auf deren Veranlassung seine Bücher entstanden waren. Die weltlichen Herren sind schwerer nachzuweisen als die Geistlichen, zumal da es viele Aethelmaer, Aethelward, Sigefyrd gleichzeitig gab, wie wir vielen Aelfrik begegnen. Allein, da jetzt die gleichzeitigen Urkunden vorliegen, ist es möglich geworden eine geschichtliche Bestimmung zu versuchen, wofür es günstig ist sie zusammen zu behandeln. Das Ansehn derselben, das Aelfrik zum Schreiben und zur Widmung seiner Schriften bewog, wird auch veranlasst haben, daß sie als Zeugen für die Diplome der Bischöfe und Könige zugezogen wurden. — Die meisten erwähnten Bischöfe gehören Wintonceastre, dem heutigen Winchester, an, welches ich lateinischen Schriftstellern folgend kurz Winton nenne. Ich beginne mit ihnen, da sie eine vollständige Reihe bilden.

Aethelwold oder Ethelwold, den Elfrik wiederholt als seinen verehrten Lehrer bezeichnet, und dessen Leben er zuerst beschrieb, wie früher bewiesen ist, war Bischof Wintons vom 29. Nov. 963 bis zum 30. Juli 984. Er war in Winchester geboren und gebildet, von Bisch. Elfeg I. (935 — 951) zum Priester geweiht, dann in Dunstans Abtei Glaston Decan geworden, als er von König Eadred, also noch vor 955 zum Abt von Abbandune ernannt wurde. Als Solcher zeichnet er in Urkunden nachweislich von 956 bis 963, dann als Bischof. Seine ersten Amtshandlungen in Winton waren, daß er die drei dasigen Klöster reformirte. Er führte Benedictiner statt der Kleriker im alten Münster ein, denen er selbst Abt war, ebenso 964 im neuen Münster, denen er seinen Schüler Ethelgar zum Abt gab; bald darauf wurde auch das Nonnenkloster mit Benedictinerinnen besetzt unter einer eben solchen Aebtissin. Dieselbe Thätigkeit erstreckte er auf Ersuchen des Königs und angesehener Herzöge auch über mercische Klöster. Von ihm hat auch Aelfrik seinen Eifer für Bildung und strengere Zucht der Geistlichen eingesogen. Im Jahr 971 hob Ethelwold die Gebeine des Bischof Suithun, nachdem Wunder an seinem bisherigen Grabe erschienen waren. Aelfrik, der dies in seinen Heiligenleben schildert, erzählt dabei, daß Ethelwold angeordnet hatte, so oft ein Wunder geschehen sei, sollten die Mönche des alten Münsters zur Kirche gehn und einen Lobgesang singen, was bei der Menge der Heilungen besonders zur Nachtzeit, als er

und Nachweisungen, die nicht unmittelbar zur Bestimmung des Lebens Elfriks nothwendig waren, der Ausscheidung verfielen.

einmal abwesend gewesen, unterblieben, aber auf die göttliche Mahnung, daß dann auch die Wunder wegfallen würden, wiederhergestellt sei, wobei er hinzufügt, „wie wir selbst den Gesang oft mit ihnen sangen [104])". Somit gewinnen wir das erste geschichtliche Datum: Aelfrik lebte nach 971 in Winton, und zwar als Mönch im alten Kloster. Daß er hier noch geraume Zeit blieb, geht daraus hervor, daß er, wo er von der Unmöglichkeit spricht alle Wunder des h. Suithun aufzuzählen, hinzusetzt: „die alte Kirche war mit Krücken und Schemeln der geheilten Lahmen an beiden Wänden behangen, und doch konnte man sie nur zur Hälfte aufmachen", und dann „und solange wir lebten, geschahen da viele Wunder [105])"; womit zusammenzunehmen ist, daß er, nach dem Vorwort zu seinem Auszug aus Aethelwolds Anweisung für Mönche, viele Jahre in seiner Schule lernte. Der überaus thätige Bischof, von den Mönchen als ihr Vater und Hirte vorzugsweise benannt, ward schon 12 Jahre nach seinem Tode, im J. 996, unter die Heiligen versetzt, und führt von nun an in Aelfriks Schriften den Namen Sanct, was so sehr zu einem Titel wie Abt oder Bischof geworden war, daß man „der heilige Sanct N. N." verbinden konnte.

Sein Nachfolger im Bisthum und in der Heiligkeit Aelfheah, auch Elfeag, Elphegus genannt, der zweite seines Namens in Winchester, unter dem Aelfrik nach seiner Vorrede zum ersten Theil der Homilien die Sendung nach dem Kloster Cernel erhielt, wobei er ihn ausdrücklich Aethelwolds Nachfolger nennt, bekleidete das Bisthum mit gerühmter Gewissenhaftigkeit und immer größerer asketischer Strenge gegen sich selbst seit dem October 984 bis zum Jahr 1006, wo er Erzbischof von Canterbury wird. Da Erzbischof Aelfrik, sein Vorgänger, den 16. Nov. gestorben war, so kann Aelfheah erst spät im Jahre zu dieser Würde gelangt sein [106]). Bei einer Belagerung der Stadt gerieth er in die Ge-

[104]) In der noch nicht gedruckten Homil. de St. Suithuno in der Handschr. des brit. Mus. c. Cott. Jul. E 7 p. 94 b — 101 a, worin p. 97 b u. 98 a die Verordnung Ethelwolds enthält, und 98 a die Theilnahme Aelfriks, der hier überall als Augenzeuge spricht, wo von Ethelwolds Versetzung des Heiligen die Rede ist, obwohl die Wunder Suithuns schon von einem „überseeischen" Mönch Landferd lateinisch beschrieben waren.

[105]) A. a. O. p. 100 b u. 101 a, wie jetzt auch durch Ethelwold und Dunstan, die der Verf. zum Schluß mit Edgars Zeit überhaupt lobt.

[106]) Das Jahr 1006 giebt die älteste Handschrift der Sachsenchronik für seinen Antritt und die besten Historiker auch für Aelfriks Tod, den Einige ein Jahr zu früh haben. Denn 1005 zeichnet Elfeg noch als Bischof D. VI, 153 und auch 1006, wenn D. III 345 ächt ist, wagegen ich keinen Grund sehe.

walt der Seeräuber und wurde nach siebenmonatlichem Gefängniß Ostern 1012 von den Dänen gesteinigt. Diesen seinen Märtyrertod setzt die Sachsenchronik den 12. April, die meisten Historiker den 21. April 1012.

In Winton folgte ihm als Bischof Kenulf oder Ceanulf, dem Aelfrik sein Leben Ethelwolds zueignete, jedenfalls nur kurze Zeit und nicht vor Ende Novembers 1006. Vorher war er Abt von Burg seit 992 nach der Sachsenchronik. Das Jahr seiner Uebersiedelung lässt sich aus den Urkunden, die ihn nur 995 — 1006 als Abt haben, nicht erbringen. Wilhelm von Malmsbury sagt, daß er nicht ganz zwei Jahre Bischof gewesen sei als er starb. Dem widerspricht, wie sie auch an sich unwahrscheinlich ist, die gewöhnliche Angabe seines Todes auf 1006[107]). Er mag bis ziemlich weit ins Jahr 1007 hinein gelebt haben, aber länger nicht, wie aus den Nachrichten über seinen Nachfolger hervorgeht, die gleich nachher anzuführen sind. Nach Wilhelm hatte er den Bischofsitz durch Geld an sich gebracht. Ein jüngerer Schriftsteller und was bemerkenswerth ist, der demselben Kloster angehörte wo Kenulf Abt war, macht ihn zu einem Muster der Weisheit. Den Dichter Cynewulf, der die herrlichsten geistlichen Dichtungen des Exeterbooks verfasste, haben deshalb Thorpe und Wright in ihm gesucht. Das ist unmöglich, die Sprache des Dichters gehört ins achte, nicht ins zehnte und elfte Jahrhundert[108]).

Nach ihm finden wir in Winchester einen Aethelwold II., dessen Name auch in Elnod verderbt vorkommt. Auf seinen Wunsch hatte Aelfrik nach vielen andern nachträglich noch eine Homilie über Vigilate ergo (Matth. 25, 13) ins Angels. übertragen, wie er im Vorwort dazu ausspricht[109]). Wilhelm hat nur Ethelwoldo Elsius (d. h. Aelfsige) successit. Die Urkunden gewähren ihn 1007 als AEthelwold Vintoniae modernus episcopus und im J. 1009, dann fehlen Zeugnisse bis 1014, wo Aelfsige unterzeichnet[110]). Mit Jenem endet die Reihe der von Elfrik erwähnten Wintonschen Bischöfe.

Der Bischofsitz des Wulfsinus, für den Elfrik seinen ersten Hirtenbrief, die epistola de canonibus schrieb, muß erst bestimmt wer-

107) SChron. Cod. Laud. und Florentius Wigorn. ad a. 1006., wogegen Wilh. Malmsb. de gestis Pont. ed. Savile p. 139b.

108) Einem anderen Grunde Thorpe's für seine Behauptung ist in Haupts Zeitschrift v. 1853. S. 212 begegnet, als hätte Cynewulf den Aelfrik benutzt.

109) Vgl. diese Ztschr. 1855. S. 512 Not. 50 und S. 526 Not. 59.

110) Ueber 1007 s. Dipl. VI, 159. Das Fernere VI, 168. 171.

den. Wulfsinus ist die gangbare Latinisirung von Wulfsige, unter welchem Namen ein Bischof von Licelfeld 1058 bis 1054 auftritt und ein Bischof von Scireburne in Dorsetshire (Wessex), dessen Tod Wharton Angl. sacra 1, 132 irrthümlich ins J. 998 gesetzt hat. Der Erstere ist, weil er zu nördlich ist, weil er kein Kloster mit Klerikern zur Seite hatte, und weil er viel zu spät fällt für eine Zeit wo Elfrik noch nicht Abt war, gänzlich unpassend. Der Südliche muß also Elfriks Gönner sein, um so mehr da dieser Wulfsige nach W. von Malmsbury bald nach seiner Erhebung zum Bischof die Kleriker in Scireburne vertrieb und Benedictiner dafür einsetzte [111]). Ueber die Namen und die Reihefolge der dasigen Bischöfe um diese Zeit war W. nicht gut unterrichtet. Die Urkunden ergeben Aethelsige, Wulfsige, Aethelrik, und zwar den Vorgänger bis 992, den Wulfsinus selbst 993 — 1001, den Nachfolger von 1002 an sehr häufig [112]). Wulfsige's Zeit ist also hierdurch, da ihn die Urkunden so oft gewähren, was auf ein beträchtliches Ansehen zu führen scheint, völlig festgestellt; er kann noch bis 1002 hinein, aber länger nicht gelebt haben. Sein Andenken stand noch in normannischer Zeit sehr in Ehren.

Schließlich sind noch zwei Erzbischöfe zu erwägen. Zunächst der Siricius, dem Elfrik seine agſ. Homilien zur Approbation vorlegte, und von dem er nach dem Vorwort zum zweiten Theile einen anerkennenden Brief erhalten hatte. Siricius, agſ. Sigeric, war zuerst Abt der Augustiner in Canterbury, dann 988 und 989 Bischof von Wilton in Wessex, von wo er noch 989 zum Erzbischof befördert wurde [113]). Sein Tod, den die älteste Handschr. der Sachsenchron. irrig auf 994 an-

[111]) Die Angabe finde ich nirgends bezweifelt, obwohl eine Urkunde, wonach das Factum schon 993 fiel, Dipl. III, 270, von Kemble für unächt gehalten wird.

[112]) Aethelsige, vielleicht nach Flor. seit 978, ist mit Dipl. III, 240 für 988 zu beweisen, ward 991 zur Abschliessung eines Friedens in die Normandie geschickt, zeugt noch 992 D. III, 240. Nun tritt Wulfsige, Wulfsinus auf 993. 994. 995. 1001 D. III 270. 280. 284. 321. Sein Nachfolger Aethelric erscheint schon 1002 D. VI, 142 und oft bis 1009 VI, 164.

[113]) Nach der Sachsenchron., die ferner noch berichtet von seiner Romfahrt nach dem Pallium und daß er 991 das erste Dänengeld mit berathen habe. In der Vorrede zum 1. Theil der Hom. heisst es: Ego Aelfricus, alumnus Ethelwoldi ... salutem exopto Domino Archiepiscopo Sigerico in domino ... precor modo obnixe almitatem tuam, mitissime pater Sigerice, ut digneris corrigere. In der zweiten: Aelfricus humilis servulus Christi.

setzt, muss, wie die übrigen haben, erst 995 erfolgt sein; in diesem Jahr ist er noch Zeuge laut dem Diplom bei Kemble Bd. III. S. 286. In den beiden letzten Stellen war der Erzbischof Elfrik sein unmittelbarer Nachfolger. Der Schriftsteller Elfrik war, als er die Homilien an Sigeric schickte, noch bloss Mönch, und zwar, wie hieraus folgt, 989 — 995 im Bereich des südlichen Erzbisthums.

Der Erzbischof Wulfstan, auf dessen Befehl Elfrik als Abt, also später, den zweiten angelsächs. Hirtenbrief schrieb, ist nur in York zu finden, und zwar nicht in dem ersten dieses Namens 938 — 956, der zu den bisherigen und folgenden Zeitgenossen nicht passt, sondern in dem Wulfstan II., der von 1002 bis zum 28. Mai 1023 Erzbischof von York und, wie mehrere Vorgänger, zugleich Bischof von Wigorn in Mercien war, gleich geachtet vom Volke als in hohem Ansehen bei den Königen Ethelred, Edmund und Knut. Auch er war Schriftsteller in der Volkssprache. In dem Vorwort zu 9 kleinern angels. Homilien hat er sich mit Namen und Würde selbst bezeichnet [114]). Allgemein werden ihm auch die Homilien zugeschrieben, die unter dem Namen Lupus auf uns gekommen sind, womit er den Haupttheil seines angels. Namens übersetzt hätte. Wären diese Werke vollständig herausgegeben, so würde sich sicherstellen lassen, ob ihm auch die kanonischen und andern Schriften, die Wanley ihm beilegt, wirklich angehören. Unbedenklich ist er der bedeutendste Prediger und Volksschriftsteller nach Elfrik zu nennen, der, wenn ihm doch nun der Erzbischof von York zu befehlen hatte, als Abt um diese Zeit in einer nördlicheren Shire zu suchen sein wird.

Derselbe Unterschied erst südlicher, dann mehr nördlicher Bekanntschaften zeigt sich unter den angesehenen Laien, welche den Mönch und Abt Elfrik zu Schriften veranlassten, und nun in seinen Einleitungen erwähnt, oft angeredet sind. Die Zeit und Oertlichkeit dieser weltlichen Grossen nachzuweisen hat noch Niemand versucht. Es ist zur Aufklärung über Elfriks Person und Leben unumgänglich nöthig, und trotz der Menge der gleichnamigen Personen unter den Angelsachsen der Zeit möglich sie in den Urkunden wiederzufinden, obwohl die Heimathen nicht bei den weltlichen Zeugen stehen, wenn man nur von dem angesehnsten, dem Herzog Ethelwerd ausgeht.

Der Ealdorman Aethelweard scheint zuerst durch Aelfriks Homilien, wozu dieser den Gedanken im Kloster Cernel fasste, aufmerksam geworden zu sein. Er bestellte sich davon ein vollständigeres Exem-

114) Wanl. cat. p. 137: Wulfstan arcebiscop greted freondlice thegnas on theode. . .

plar. Was Elfrik sonst von ihm sagt ist dieß, daß er die Uebersetzung der Genesis trotz Elfriks Weigerung durchsetzte, daß er ihn zur Abfassung der Heiligenleben bewog und darunter namentlich die Legende vom Apostel Thomas den Bedenklichkeiten des Verf. endlich abzugewinnen wusste, und daß überhaupt er und Than Aethelmaer es gewesen die ihn um solche Schriften gebeten haben [115]). Der Umstand, daß dieser Herzog nach dem Vorwort zu den Homilien dem Erzbischof Sigeric (989 — 995) gleichzeitig war, also dem König Ethelred gedient haben muß, leitet auf denjenigen Ealdorman Aethelveard der Geschichte, welcher 991 im Auftrage Ethelreds und unter Mitwirkung des Sigeric den Vertrag über das Dänegeld abschloß, und 994 nach einer ebenfalls vom Erzbischof Sigeric unterstützten Friedensschliessung die norwegischen Fürsten zur Hofhaltung des Königs nach Andover bei Winchester brachte. Um diese Zeit erscheint in fast allen Urkunden ein Athelveard dux, meist zugleich mit einem Than Aethelmer, und zwar steht der Erstere seit 975 unter den letzten der Herzöge, seit 983 vorgerückt, seit 994 als erster, es muß unter ihnen wieder eine Rangabstufung nach dem Alter der Dienstzeit stattgefunden haben [116]). Da er aber schon 998 zum letztenmal als Zeuge auftritt, und mit 999 der Herzog Aelfrik, der vorher der zweite

[115]) Die Erwähnung im Vorw. zum 1. Theil der Hom. s. in d. Ztschr. 1855. S. 507 Not. 40., in dem zur Genesis ebd. S. 498, wo es Not. 28 aus der Schrift übers A. u. N. Test. vom B. Josua heisst „dies Buch übersetzte ich weiland dem Ealdorman Ethelweard". Ueber die Veranlassung der Heiligenleben ebd. S. 516. 520. Not. 70. 71. Der Schluß der lat. Vorrede dazu lautet: Non mihi imputetur quod divinam scripturam nostrae linguae infero, quia arguit me precatus multorum fidelium, et maxime Aethelwerdi ducis, et Aethelmeri nostri, qui ardentissime nostras interpretationes amplectantur lectitando. Die agſ. Vorrede zu demselben Werk beginnt: „Aelfrik grüßt unterthänigst den Ealdorman Ethelwerd, und ich sage dir, Herr, daß ich nun in diesem Buch die Leiden der Heiligen zusammengestellt habe, die mir in Englisch zu übersetzen gefiel, weil du, Herr, besonders und Aethelmer mich um solche Schriften batest".

[116]) Ueber 975 — 983 ist zu vergl. Kemble Dipl. III, 126. 159. 171. 175. 180. 141. 189. 193. 194. 196. 198; über 983 — 992 Dip. III, 198. 202. 221. 228. 230. 239. 241. 335. 337. Im Jahr 994 ist die Reihe der duces Aethelverd, Alfric, Alfhelm, Leofvine, Leofsige, Nordman, Vältheof Dipl. III, 280, wo unter den Thanen auch Aethelmer und Wulfget zeichnen; ähnlich 995 D. III, 284. 286 f. 289. im J. 996 III, 299 VI, 136. 138. im J. 997 D. III, 303 im J. 998 D. III, 308, dagegen steht von 999 an ein Aelfrik an der Spitze der duces D. III, 314 und später.

war, der erste wird, so ist ohne willkürliche historische Hypothesen nicht möglich ihn mit dem Aelhelweard zu identificiren, der als Herzog im Kampfe bei Assandun 1016 fiel; ganz abgesehen davon, daß dessen Person durch die ihm beigelegte Abstammung aus Ostanglien ganz anders bestimmt ist [117]). Wir gelangen vielmehr zu dem Schlusse, der hohe Freund und Beschützer Elfriks war 975 — 998 oder Anfang 999 Ealdorman, in welchem Jahr er ins Kloster ging oder vielmehr starb, da er in keiner späteren Schrift Elfriks wieder vorkommt. Das Gebiet worüber unser Aethelweard Ealdorman war, wird in einer Urkunde als ein wessexisches bezeichnet, aber von Hantunshire, worin Winton liegt, die damalige Hauptstadt, unterschieden [118]), muß also Dorsete oder eine noch westlichere Provinz gewesen sein. Der Ethelwerd welcher nach Wilhelm von Malmsbury zur Zeit des Königs Edgar das Kloster Perscore gründete, dessen erster Abt ein Schüler des h. Ethelwold war, und den er dux Dorsatensis nennt, kann kein verschiedener gewesen sein [119]). Ob er auch der Verfasser des damals geschriebenen Chronicon AEthelwerdi war, diesen höchst zweifelhaften Ruhm, der übrigens wegen der lateinischen Abfassung doch nur irgend einem beauftragten Mönch zufallen würde, lasse ich hier dahingestellt. Wir wissen genug von unserm Herzog: er war ein Freund der Kirche, ein Freund der Benedictiner, er war geraume Zeit, seit dem letzten Jahr Edgars 975 Ealdorman, höchst angesehn unter Ethelred, und er verschwindet aus

[117]) Sohn Aethelsige's Ealdormans (von Ostanglien) Sachsenchr. a. 1016. Lappenberg, der 1, 427 und LVIII der Vorr. ihn mit dem 991 u. 994 von Ethelred beauftragten identificirte, widersprach sich selbst 1, 457 Not. 2. Der oben beigebrachte Gegengrund ist auch gegen Ineinssetzung mit dem 1017 hingerichteten „Aethelweard, Sohn Aethelmers des Großen" nach der Sachsenchr., womit Thorpe den Aelfrikschen Herzog dieses Namens verband in dem Vorw. zu s. Ausg. der Hom., und Wright Biogr. lit. p. 482. Dieser Unglückliche von 1017 ist viel zu spät und führt nirgends den Herzogstitel.

[118]) Nämlich 997 unterzeichnet Aethelweard als occidentalium Provinciarum dux, darauf Aelfricus Wentanensium provinciarum dux in der Urk. Dipl. III, 303, worin auch Aethelmaer als erster Ministeriale auftritt, und ein Wulfgeat wie III 280 vgl. Not. 68.

[119]) Perscore fundavit et perfecit coenobium tempore regis Edgari Egelvardus, dux Dorsatensis, minime parcus animo, sed effuso in largitatem studio. Wilh. Malmsb. de gestis Pont. ed. Savile p. 162a. An der Identität des Namens ist kein Zweifel. Die Normannen sagten Egelred, Egelwold, Egelmär für Ethel —, wie z. B. Flor. Wig. a. 1017. In Ostanglien ward sogar Ailred, Ailwold, Ailmer daraus.

der Geschichte 998, nachdem er in Dorsete und zuletzt vielleicht mehreren westlichen Provinzen von Wessex vorgestanden hat.

Geistig mit ihm sehr verbunden war jedenfalls der Than Aethelmaer, der mehrmals neben und dann nach ihm als ein aufmunternder Gönner Aelfriks und als eifriger Leser seiner angels. Schriften genannt ist [120]). Er muß dem jungen Schriftsteller besonders nahe gestanden haben, da Dieser seine Bitten als die precatus Aethelmeri nostri in der Vorrede zu seinem vierten Werke, den Heiligenleben, bezeichnet. Er muß auch ferner ein höchst angesehner und reicher Ritter gewesen sein, da Elfrik seine Geburt und seine Milde rühmlich bekannt nennt, bei seiner ersten Erwähnung im ags. Vorwort zu den Homilien [121]). Er muß endlich vorzugsweise zwei Klöster als ihr Patron begabt haben um statt der Kleriker Mönche einzuführen; denn „auf Bitten" Aethelmers wird Elfrik, der Benedictiner, von B. Alfeah, der nach dem Obigen 984 — 1006 Bischof war, nach Cernel in Dorsetshire gesendet, und „auf Bitten" desselben nahmen die Brüder von Egnesham den Mönchsorden, den benedictinischen, an. Nach diesen in Elfriks eignen Vorworten liegenden Merkmalen lässt sich der Aethelman, den er thegn d. h. Than, lat. miles, nennt, unter den Ministerialen oder milites der ags. Urkunden sicher nachweisen. Neben Herzog Aethelweard kommt fast in allen Urkunden des Königs Ethelred ein Aethelmer vor, und zwar seit 983 als erster der Ministerialen oder thegnas; als solcher dauert er nach des Herzogs Tode 998 fort neben Wulfget, später neben einem Siward bis 1012 [122]). Unter Knut zeigt sich der Name noch einigemal, aber nicht mehr obenan, das ist also ein Anderer. Der Aethelmer der Urkunden in genannter Zeit ist ferner von hoher Geburt: denn nach der vor 1006 gegebenen Stiftung des Königs Dipl. VI, 174, wo er eben auch neben „dem lieben Than Wulfget" als Rathgeber genannt ist, heisst er „der Verwandte" des Königs Ethelred [123]). Endlich sind auch

---

[120]) Vgl. die Vorreden zu den Hom. de Sanctis in den Not. 115 ausgehobnen Stellen.

[121]) A. II. 1, 2. Um ihn zu finden, muß man sich die Schwankungen des Namens vergegenwärtigen: Aethelmar, Aethelmaer, Athelmer, Edelmer, Egelmer, Elmer und Ailmer sind identisch.

[122]) 983 — 998 mit Aethelweard dux Dipl. VI, 113. III, 202. 221. 228. 250. 284. 287. 289. 292. 299. 303. 308. VI, 136. 138. ohne ihn, aber mit Wulfget 999 — 1005: D. III, 314. 317. 325. 334. 388. 344. ohne ihn und ohne W. 1006 — 1012; D. III, 351. 357. Hier überall als erster, nur selten geht ein Ordulf voran, der VI, 174 Oheim des Königs heisst.

[123]) Die Art der Verwandtschaft ist nicht ersichtlich. Als Vater des

die Urkunden aus jener Zeit erhalten, welche die Stiftung und reiche Begabung des Klosters Cernel, vom J. 987, und des Klosters Egnesham, vom J. 1005, durch Aethelmer genauer angeben [124]). Die Güter sind darin nach ihrer Größe und Lage bestimmt, ich habe die Mühe nicht gescheut, die Ortschaften, was fast durchgängig gelang, nach ihren Shiren nachzuweisen; daraus hat sich für die Besitzungen und Aufenthaltsorte des edlen Herrn Folgendes ergeben. Seine Heimath und sein frühester Wohnort lagen wie seine väterlichen Güter Cernel und Ceosolburne in Dorsetshire; dort vermachte er die Einkünfte von über 34 Hufen an jenes Kloster [125]); sein ganzer Besitz betrug aber weit über 90 Hufen, wie aus der jüngern Stiftungsurkunde ersichtlich ist. Mithin muß er von hohem Ansehn und Einfluß, der sich besonders damals an Landbesitz knüpfte, gewesen sein, da schon 12 Hufen die Würde eines großen Than gewährten [126]). Hier stand er in freundschaftlicher Beziehung zu dem Ealdorman von Dorsete, dem genannten Aethelweard; hier beförderte er mit Diesem Aelfriks Homilienwerke; hier war er befreundet mit dem Bischof von Dorsete, wie aus einem an ihn gerichteten Briefe des B. Aethelric zu Sciredurne, der Hauptstadt dieser Shire, deutlich ist, woraus folgt, daß er wenigstens 1002, dem ersten Jahr jenes Bischofs (vgl. Not. 112), noch in dieser Gegend lebte. In dieser Zeit und zwar 983 — 1005 finden wir ihn nach den Urkunden über zwanzig mal im Gefolge des Königs als Zeuge von solchen, dagegen von 1006 — 1012 nur zweimal (vgl. Not. 122); er muß sich also um 1005 zurückgezogen haben. Dies macht die wichtige Stiftungsurkunde von Egnesham, die

Than wird ein Aethelweard D. III, 224. 342 wie auch ein gleichnamiger Schwiegersohn 342 genannt. Keiner von Beiden kann natürlich der vorher behandelte Ealdorman Aethelweard sein, dessen Titel nicht fehlen würde. Ein Sohn unsres Than war offenbar der Adelnothus Bonus, der 1020 nach Florentius als filius nobilis viri Ægelmari Erzb. v. Cant. wurde.

[124]) Die Urk. v. 987 in D. III, 224 hat Kemble als verdächtig bezeichnet, ohne einen einleuchtenden Grund. Nie bezweifelt ist die andre III, 339 — 346.

[125]) Jetzt Cerne in Dorsete. Der andre Ort hieß schon im Domesdaybook 1, 78b Ceseburne, woneben dort auch noch wenigstens etwas von Romescumbe (agſ. Hreminecumb) als übrig gebliebene Besitzung Cernels bezeichnet wird. Das Meiste war schon unter Wilhelm d. Erob. diesem Kloster wieder verloren.

[126]) Daher bin ich überzeugt, daß der Aethelweard „Aethelmaers des Großen Sohn" der nach der S. C. 1017 erschlagen wurde, eben ein Sohn (oder der Schwiegersohn der Urkunden) unsres Aeth. war; gegen die Annahme Lappenbergs 1, 465.

eben das Jahr 1005 trägt, vollkommen klar. Dieses Kloster hatte er von seinem Schwiegersohne, einem Aethelweard, eingetauscht gegen Güter, die zum größten Theil in Warwickshire und Oxfordshire lagen. Die Ländereien welche er dem Kloster hinzufügte, lagen der Mehrzahl nach in Warwickshire; hier muß er sich also kurz vor jener Zeit ansässig gemacht und aufgehalten haben. Er nahm endlich seinen beständigen Wohnsitz ganz in Egnesham, welches in Oxfordshire an der Themse liegt, um hier sein Leben in gottesdienstlicher Einsamkeit zu beschliessen und von nun an ganz dem Patronat des Benedictinerklosters sich zu widmen [127]).

Ebenfalls Than muß der Wulfget ät Ylmandune gewesen sein, dem Elfrik einen Tractat von der Versöhnlichkeit über Matth. 5, 25 mit einem vorgefügten kleinern Briefe zueignete, worin er frühere geistliche Zuschriften allgemeineres Inhalts erwähnt. Der Wohnort würde nicht mit ät, sondern mit on bei dem Namen Wulfget stehn, wenn er nicht Herr und Grundbesitzer daselbst gewesen wäre; wäre er aber Mehr als Than gewesen, so würde es der in Titeln so genaue Elfrik zu nennen nicht unterlassen haben [128]). Nun zeigt sich, wie schon einigemale bemerkt ist, in den Urkunden als Zeuge neben Than Aethelmaer und nach Herzog Aethelweard fast alle Jahre wo der Erstere unterzeichnet, auch ein Than Wulfget, oder was damit gleich ist, Wulfgeat, (statt vulfgaut althochd. wulfgôz); dies muß, wie auch aus der nachherigen Bestimmung seines Ylmandune hervorgeht, der Freund Aelfriks gewesen sein. Ferner sagt König Ethelred in der schon bei Aethelmer hervorgehobnen Stiftung für Abbandun, er habe diese Bestimmung getroffen „auf Mahnung meines Oheims Ordulf, meines Verwandten Aethelmer, und meines lieben Than Wulfget" (Dipl. VI, 174). Dieser war also allem Anschein nach auch der historische Wulfget, von dem die Chroniker erzählen, daß er ein Freund des Königs Ethelred war, von Diesem aber wegen eines Vergehens seiner Güter und Würden 1006 entsetzt wurde. Das Verbrechen, das die mönchischen Chronisten sehr ins schwarze malen [129]), war, wie glücklicherweise die Urkunden enthalten, nicht richterliche Ungerechtigkeit, Uebermuth und Empörung gegen den König, son-

127) Nach dem genannten Stiftungsbrief von 1005 in D. III. 339 — 346.

128) Der Unterschied der Präpositionen ist nicht geringer als im Deutschen „Wulfget von Ilmendun" und W. in Ilmendun; das Erstere bezeichnet den Adligen. Ueber das Schriftchen selbst und seinen Schluß vgl. d. Z. 1855, S. 505.

129) Z. B. Florentius v. Wigorn a. 1006, während die SC nur das Factum, aber keine Ursache angiebt. Lappenberg, der in seiner engl. Gesch.

dern ein Besitzstreit über Güter die dem Kloster Abbandun zugefallen waren, wobei er vielleicht eigensinnig auf seinem wirklichen oder vermeintlichen Rechte bestand, und der Feindschaft gegen den König angeklagt, sich durch ein Ordale reinigen wollte, welches fehlschlug [130]. Mit diesen beharrlich verfolgten Processen stimmt Elfriks Ermahnung durch den Sermon Consentientes estote adversariis vestris Matth. 5, 25, die bei Wulfget nicht angeschlagen zu haben oder zu spät gekommen zu sein scheint. Daß Dieser aber mit dem mehr unglücklichen als verbrecherischen Than Wulfget der Geschichte gleich ist, folgt auch aus den Jahren seines Auftretens in den Urkunden. Von 987 an zeigt sich sein Name fast alle Jahre neben dem Aethelmers bis 1005, von da an aber nicht mehr [131]). Wie endlich die meisten Güter jenes Thans in Warwickshire, sein letzter Aufenthalt zu Egnesham in der benachbarten Oxfordshire war, so stimmt dazu auch die Lage von Wulfgeats Landgut: das Ilmandun ist in Mercien und zwar in Warwickshire gelegen gewesen [132]). Allem Anschein nach hat ihn Aelfrik hier durch seinen Aethelmer kennen gelernt.

Es sind noch zwei Laien übrig, welchen Aelfrik Schriften gewidmet hat. Der Tractat über die Ehelosigkeit der Priester (s. d. Z. 1855, S. 540) beginnt „Abt Aelfrik grüßt Sigefyrd (Sigeferth urspr. Sigeferhdh) freundlich". Aus dem Folgenden erfährt man, daß dies ein Gutsherr war, der bei seiner Kapelle einen Anachoreten angestellt hatte, welcher, was Aelfrik hier widerlegt, die Priesterehe für erlaubt erklärte. Da aber nicht gesagt ist, wo er wohnte, und jene Angabe nicht hinreicht um ihn unter den königlichen Thanen zu suchen, so muß dahingestellt bleiben, ob er der in Urkunden von 1005 bis 1024 unterzeichnende Sigeferth, Siuerth ist, da der Name sehr häufig vorkommt. Doch

---

4, 438 dem Ersteren folgt, erzählt auch Eadriks Mord als eine Frevelthat Wulfgeats, was ein reines Mißverständniß der SC ist.

130) Dipl. VI, 160 und 170. Der Mönch der diese Urkunde 1008 verfasste, spricht doch nur von machinatio in einem Besitzstreit über 20 Hufen von Mordun, welche er vom Kloster Abbandun zurückhaben wollte.

131) 987 in D. III, 228; 994 — 999. D. III, 280 — 314; VI, 136. 138; 1001 — 1005, D. III, 314. 317. 325. 334. 345.

132) Kemble hat es in s. topogr. Index zu den Urkunden nicht nachgewiesen, es kommt aber in einer Grenzbestimmung für Worchester in Mercien vor Dipl. III, 169; und im Domesdaybook liegt ein Elmedone im Hundred Stanley in Warwickshire 1, 241, ein andres Ilmedone im Hundred Bedricestou in derselben Shire 1, 240, wo auch ein Comes de Ilmedon erwähnt ist.

mag bemerkt sein, daß die Stiftungsurkunde von Egnesham 1005 von einem Sinerth minister neben einem Siward min. bezeugt ist.

Jedenfalls zu unterscheiden ist der Sigverd ät Easthealon, für welchen Elfrik sein Werk über das alte und neue Test. schrieb, und den er im Beginn beider Theile und ein drittesmal im Anhang anredet [133]). Zuerst heisst es: „Abt Aelfrik grüßt freundlich Sigwerd von Easthealon. Ich sage dir in Wahrheit, daß Der weise ist welcher mit Werken spricht"; im Vorwort zum N. T.: „Ich sage dir nun, Siwerd, daß ich hier diese wenigen Beispiele aus den Büchern des alten Gesetzes zusammengestellt habe". Da Derselbe nach dem ersten Vorwort sich beklagt hatte, er könne „die Schriften" Elfriks nicht recht verstehen, und da im Verlauf der Abhandlung auf die Homilienwerke, die Uebersetzungen aus dem A. T. und andre Bücher verwiesen wird, so muß diese Bekanntschaft Elfriks zu den späteren gehören. Sie muß eine vertraute gewesen sein; denn dem Anhange zufolge hatte Siwerd ihm bei einem Besuche auf seinem Landsitze mehr, als Elfrik für zuträglich hielt, zugetrunken, woraus man auch auf einen stattlichen Haushalt des Thans von Easthealon schliessen darf. Er hatte „sehr oft um belehrende Schriften in englischer Sprache gebeten" und persönliche Zusammenkunft veranlasst, mag also ein ernster wißbegieriger und kirchlich gesinnter Herr gewesen sein. Nun finden wir in den Urkunden zusammen mit Aethelmer und Wulfgeat, früher auch mit Herzog Aethelweard als Zeuge auch einen Sigwerd, besonders von 995 an bis 1012, namentlich auch 1005 in dem Stiftungsbrief von Egnesham, für dessen Mönche Elfrik „als Abt" eine Regel schrieb; es ist also wahrscheinlich, daß dieser Sigwerd der Urkunden der Freund Elfriks war. Um so wichtiger ist es seinen Landsitz zu bestimmen. Da in den Urkunden VI, 113 ät Easthealon als ein Ort vorkommt, wovon Grundstücke an Abingdon, nicht fern von Egnesham, ebenfalls an der Themse gelegen, geschenkt werden; und da ein Esthale des Domesdaybooks 1, 158 b in Oxfordshire aufgeführt ist: so ist anzunehmen, daß Sigwerds Heimath eine mercische war und zwar der Umgegend von Oxford angehörte.

Das nächste Ergebniß dieser Untersuchung über die von Elfrik angeredeten Zeitgenossen ist dieses: wir finden ihn zuerst in westsexischen Gegenden: in beharrlicher Beziehung zu Winton (von Bischof Ethelwold I. an bis Ethelwold II), befördert und angeregt aber in seinem

[133]) Vgl. d. Z. 1855, S. 501 ff. Der Name Sigverd aber ist so gänzlich verschieden von Sigeferth, Sigefyrd, wie verd, veard (Wächter, Wart) von ferh-th fyrh-th (Herz, Muth) altf. ferah Geist.

früheren Leben besonders von Männern der Provinz Dorsete (Bischof Wulfsin, Herzog Aethelward und früher Than Aethelmer); später lebt sein Hauptgönner in Mercien und sind seine Freunde für die er schreibt (Wulfget in Warwickshire, Sigwerd in Oxfordshire, die Mönche von Egnesham in Oxfordshire, der Erzbischof Wulfstan von York, Bischof in Worchester) mercisch. So zeigt sich wieder, das kann der Elfrik nicht gewesen sein der in Canterbury thronte, sondern nur ein Abt der ebenfalls zuletzt in Mercien zu Hause war, wohin alle seine spätern persönlichen Beziehungen verweisen. Ehe ich dies aber für Elfriks Lebensgang geltend machen und weiter verfolgen kann, muss die Zeit welche seine Schriften umspannen erst genauer bestimmt sein, die sich zum Theil nun aus der Zeit der nachgewiesenen Personen, zum Theil aus innern Gründen ergeben wird.

4. Die Zeitfolge seiner Werke

zu erkennen, hat Aelfrik selbst durch wiederholte Angaben erleichtert; danach ist es möglich, annähernd das Jahr für jede Hauptschrift zu finden. Einige hat man schon versucht zu bestimmen; doch More und Wright vermag ich nicht zu folgen. Möge vielmehr jedes Werk für sich sprechen.

Sein erstes ist offenbar die grosse Homiliensammlung. Im Vorwort zum ersten Theile spricht er von dem Grund, der ihn zur Veranstaltung gerade eines angelsächs. Predigtbuchs bewog: „Ich sah und hörte viel Verführung in manchen englischen Büchern, die ungelehrte Männer in ihrer gutmüthigen Einfalt für grosse Weisheit hielten; und mich schmerzte, dass sie die evangelische Lehre in ihren Schriften weder kannten noch hatten, ausser den Büchern, die König Alfred verständig aus dem Latein ins Englische übersetzte, die sind zu haben". Diese Aeusserung enthält den Entschluss, geistliche Schriften zuerst wieder für die Gegenwart dem Volke zugänglich zu machen. Das Werk dem sie vorhergeht, ist also auch von den eignen Uebersetzungen und Volksschriften die erste. Gegen Ende derselben angels. Vorrede führt er die Bibelstellen an, nach denen es ihm als göttliches Gebot und Gewissenspflicht erschienen sei, die evangelische Wahrheit dem Volke bekannt zu machen, obwohl er viele Gelehrtere wisse, als er sei. Hierdurch muss aller Zweifel daran verschwinden, dass er mit diesem Buche seine schriftstellerische Thätigkeit zum Besten der Laien anfing, und nicht etwa mit grammatischen Schriften [134]) oder mit den Ermahnungen an die Geistlichen.

[134]) Wozu auch das entscheidende Zeugniss Elfriks selbst kommt, er

Der genannte Anfang war auch der natürliche, weil das Bedürfniß des Lehrens und Predigens zunächst auf einen Lehrstoff, der Wunsch durch Uebersetzen sich Andern nützlich zu machen und für sich das ewige Leben zu gewinnen, auf eine religiöse Schrift führen musste. Er giebt selbst den Ort an, wo es ihm in den Sinn kam ins Englische zu übersetzen, das Kloster Cernel wohin er von Bischof Alfheah gesendet war. Das deutet einen für sein Leben entscheidenden, den ersten Zeitpunkt schriftstellerischer Thätigkeit an. Da nun das vorhergehende kurze lateinische Vorwort an Erzbischof Sigerik (Siricius) gerichtet ist, der 989 — 995 das Erzbisthum von Canterbury innehatte, zuerst aber eine Reise nach Rom machte, wie die Sachsenchronik berichtet, um das Pallium zu holen[135]), so wird das Jahr 990 das früheste sein, wo er diese Zuschrift empfangen konnte. Man kann die Abfassung des Werks auch nicht viel später als 991 setzen, weil in der kurzen Zeit der Regierung Sigeriks noch eine ebenso starke Sammlung von Homilien von Aelfrik übersetzt und Demselben gewidmet ist. Die erste enthielt 40 zum Theil sehr lange Homilien; in dem Exemplar welches Ealdorman Aethelweard erhielt, befanden sich 44. Auch dessen Zeit widerspricht nicht, da wir ihn 975 — 998 in Urkunden finden. Aelfrik, der sich in der lateinischen Vorrede nur alumnus Ethelwoldi nennt, bezeichnet sich in der angelsächsischen als Mönch und Meßpriester.

Zur Zeitbestimmung der zweiten Sammlung von Homilien, die wieder 40 enthält und wieder mit zwei Vorreden versehen ist, sermones catholici anni secundi, bietet sich die Stelle des lateinischen Vorworts an Erzbischof Sigerik: „wir eilten auch dieses folgende Buch zu übersetzen ....., und obwohl wir durch viele Frevel (multis injuriis) der feindseligen Seeräuber erschüttert wurden, seitdem wir dies genannte Werk deiner Heiligkeit übersandten, haben wir doch, um nicht als falsche

habe die Grammatik nach den zwei Büchern Homilien geschrieben. Wright, der in dieser Zeit für seinen Erzbischof keinen Raum hat, macht S. 485 die Gram. zum ersten Werk, und will uns überreden, die ags. Vorrede zur Gram. sei später geschrieben. Aber das hilft ihm nichts. Sei sie noch so spät hinzugekommen, sie enthält doch immer Elfriks Erklärung, er habe die Grammatik nach den 2 Büchern mit den (zusammen) 80 Homilien übersetzt.

135) Nach der Sachs. Chron. ao. 989. Sein Vorgänger Aethelgar war nur 1 Jahr und 3 Monate Erzbischof. Da nun Dunstan, dem er folgte, 988 Mitte Mai (XIV Kal. Junii nach Flor.) starb, so erfolgte Siriks Antritt, 15 Monate hinzugesetzt, nicht vor September 989. Eine Reise aber von Canterbury nach Rom konnte damals nicht in 3 Monaten hin und zurück gemacht werden. Vgl. SC a. 1046.

Versprecher erfunden zu werden, mit betrübtem Herzen dies Werk vollendet". Im Jahr 991 wurde nun das erste Dänengeld bezahlt, und ist von einem weitern Vordringen der Dänen als bis in die Gegend von Mealdun noch keine Rede; im Jahr 992 landeten sie zwar auch, wurden aber beim ersten Zusammentreffen mit den Schiffen Ethelreds zum Rückzug genöthigt, ein zweitesmal aus den englischen Gewässern geschlagen. Das nächste Jahr waren sie wieder im Kentischen gelandet und verwüsteten sie allerdings die Küsten, doch in der Richtung von Ostanglien bis nach Northumbrien. Hier können wir den Schüler Ethelwolds, der sich bestimmt wintoner Zögling Ethelwolds nennt, also in Winton (Winchester) lebte, oder etwa in Cernel in Dorsete, nicht suchen. Wessex, worin Winton Hauptstadt ist, wurde erst 994 heimgesucht, wo die Seeräuber, von London aus, Essex, Kent, Sussex, Sudhantun durchzogen und, „als sie sich dann Pferde geraubt hatten, viele Provinzen bacchantisch durchzogen und weder Frauen noch Kinder verschonten"; von ganz Wessex musste ihnen Unterhalt, vom übrigen England aber Tribut gegeben werden [136]). Es wird mithin nur das Jahr 994 übrig bleiben als das worin Aelfrik dies Werk vollendete, noch mitten im Schmerz über das Leiden seiner Heimath. Das wird, obwohl er sagt „Wir eilten", doch nicht zu spät sein nach Abfassung des ersten Werks, 990 oder 991; denn ein dicker Foliant will auch bei dem fleissigsten Mönch ein paar Jahre Zeit haben, besonders wenn Störungen durch allgemeine Unglücksfälle dazwischenkommen. Aelfrik scheint darüber auch ermüdet zu sein: in der angels. Vorrede, anfangend „Ich Mönch Aelfrik übersetzte dies Buch aus lateinischen Büchern in englische Sprache", dankt er zum Schluß dem Allmächtigen für die Vollendung des Buchs und erklärt, daß er nun nicht mehr Evangelien d. i. Perikopen ins Englische übersetzen wolle; er bittet, daß wer künftig solche noch übertrüge, diese seine zwei Bücher besonders setze. Er war sich seiner darauf verwendeten Mühe und Sorgfalt so bewusst, daß er sein Werk nicht mit dem Andern verschmolzen und vermischt wissen wollte.

Sein drittes Werk muß die Grammatik, die er nach Donat bearbeitete, gewesen sein, die ebenfalls eine Uebersetzung ist. Denn erstlich sagt er in der zweiten Vorrede dazu, daß er sich entschlossen habe dazu „nachdem er zwei Bücher in achtzig Sermonen übertragen", womit nur die zweimal vierzig Homilien der beiden eben erwähnten Sammlungen

136) Nach den Berichten der Sachsenchronik und des genauen Wigorner Florentin.

gemeint sein können [137]); fürs andre nennt er selbst die dritte Predigtsammlung, die Heiligenleben enthaltend, sein viertes übersetzendes Werk, es kann mithin auch kein andres ähnliches dazwischenfallen. Dieses also kann frühestens 995 und wegen der folgenden nicht viel später verfasst sein. Ob er schon jetzt auch das Glossar zusammenstellte, muss unentschieden bleiben; es sollte aber, wie aus dem verwandten Gegenstand und Zweck zu schliessen ist, offenbar auch dienen, den Unterricht im Lateinischen zu befördern, und folgt immer unmittelbar in Handschriften.

Auf Bitten des Ealdorman Aethelweard und des sehr geachteten Thaн Aethelmer, deren Ersterer mit 998 aus den Urkunden verschwindet (vgl. Not. 416), und dem Aelfrik noch einmal eine beträchtliche Uebersetzung seinem Wunsch gemäss ausführte und weihte, gab er die dritte Predigtsammlung „Sermonen über die Heiligen“, welche meist Geschichten der Heiligen sind, und zwar der vom ganzen Volk anerkannten und gefeierten, nicht über alle von Geistlichen heilig gehaltene. So nahe es lag, auch diese Sermonen dem „ehrwürdigen und liebenswerthen“ Sigerik zu weihen, auch in der lateinischen Vorrede geschieht es nicht. Sicher war der Erzbischof jetzt gestorben, und gehört das Werk nach 995. Da es 48, besser abgetheilt 40 Abschnitte enthält, mit zum Theil beträchtlich langen Heiligenleben, v. h. Cudberth, v. h. Gregor, v. h. Eadmund, bes. Martinus; da es ein Buch von über 236 Folioseiten in der Handschrift ist: so kann es wohl nicht vor 996 fertig geworden sein. Vor 996 ist es auch deshalb nicht zu setzen, weil Ethelwold, sonst einfach Bischof oder mit ehrenden Beiwörtern als Lehrer genannt, hier bereits im Leben Suithuns und sonst den Zusatz der Heilige führt; was nicht vor seiner Heiligsprechung, die mit der Hebung seiner Gebeine 996 verbunden war, geschehen konnte [138]). Denn nach der Grammatik ist es geschrieben sowie nach den 2 Bänden Sonntagspredigten. Denn die erste Vorrede enthält im Anfang: „Auch diesen Codex übertrugen wir vom Latein“; zum Schluss: „Nicht mir werde es zugerechnet, dass ich die heilige Schrift in unsre Sprache bringe, da mich die Bitte vieler Gläubigen treibt und vorzüglich des Herzog Aethelwerd und unsres Aethel-

---

[137]) Ic Aelfric volde thas litlan boc avendan tó engliscum gereorde, of tham stäferäfte the is gehâten grammatica, syddhan ic tvâ bêc avende on hund eahtatigum spellum.

[138]) Am Ende der hom. de Suith. heisst es Cod. Cott. Jul. E 7 p. 101 a: Gott wirke nun Wunder durch Ethelwold; in einer Fastenpredigt eb. p. 62b: Uns sagte auch oft der heilige B. Aethelwold, der nun Wunder wirkt durch Gott u. s. w.

mer, welche sehnlichst unsre Uebersetzungen aufnehmen und viel lesen; aber ich habe beschlossen nun zu ruhen nach dem vierten Buche von solchem Studium, damit ich nicht für überflüssig erachtet werde“. Später als 996 kann das auch deshalb nicht wohl geschehen sein, weil der Verfasser in einem besondern kurzen Vorwort zu der in diesem Band enthaltenen Geschichte des h. Eadmund sagt: sie sei übersetzt aus der lateinischen Biographie des Benedictiners Abbo, die innerhalb weniger Jahre, nachdem sie geschrieben, zu ihm gekommen sei; Abbo von Fleury sei aber über diese Geschichte in England unterrichtet worden 3 Jahre vor Dunstans (✝ 988) Tode, und nach zwei Jahren zu seinem Kloster zurückgekehrt. Schrieb Abbo noch in England in frischem Eindruck der da gehörten Erzählung etwa 985 oder 986, so sind im Jahr 996 schon 10 Jahre verflossen; ein Zeitraum der nicht wohl überschritten werden kann, wenn er noch unter die Bezeichnung „weniger Jahre“ fallen soll. Für die Möglichkeit aber, daß die Uebersetzung dieses Heiligenlebens schon vor den Sermonen fürs Kirchenjahr einzeln vorhanden gewesen und jetzt erst der dritten Sammlung einverleibt worden sei, fehlt nicht nur jeder bestimmte Beweis, sondern nach dem Bisherigen, besonders nach dem Vorwort zu dieser Sammlung selbst jede Wahrscheinlichkeit.

Als fünftes Werk mögen nun die Uebersetzungen aus dem alten Testament gefolgt sein, welche mehr Bearbeitungen alttestamentlicher Geschichten und unter dem Namen Heptateuch bekannt sind; denn sie schliessen sich, als die Heiligen des alten Testaments betreffend, an die so eben genannten Heiligengeschichten unmittelbar an. Daß aber Aelfriks Genesis und die Auszüge aus den übrigen Büchern des Pentateuchs und aus dem Buch Josua und der Richter unter diesen Gesichtspunkt fallen, zeigt sich, obwohl die Genesis vollständig gegeben ist, darin, daß diese eben die Lebensgeschichte der Erzväter, der ältesten Heiligen, im Zusammenhang enthält. Ferner sagt er in der lateinischen Vorrede zur dritten Predigtsammlung: es möge ihm nicht zur Last gelegt werden, daß er „die göttliche Schrift“ in der Volkssprache bringe, was den römischgesinnten mittelalterlichen Geistlichen immer ein Anstoß war. Der Ausdruck ist offenbar auf die Schriftauslegung und auf die vollständig übersetzten Perikopen der ersten Homiliensammlungen zu beziehen, was ja schon in der Vorrede zu dieser als „evangelische Lehre“ eingeführt wurde. Wenn nun dies schon eine Kühnheit war, so musste erst jedenfalls das Leichtere versucht sein, Homilien über Bibelstellen dem Volke zugänglich zu machen, ehe das schwerer zu Rechtfertigende, biblische Bücher selbst in der Vulgärsprache darzustellen, unter-

nommen werden konnte; die Landsleute, besonders die Geistlichen mußten erst durch die Erfahrung von der für Erbauung und Lehre nützlichen Einführung abhandelnder Bibelbetrachtung an die Duldung göttlicher Geschichten der Schrift im Volke gewöhnt werden. Die Uebersetzung des N. T. nun enthält eine lange einleitende Abhandlung an den Ealdorman Aethelweard, worin sich Aelfrik noch Mönch nennt, also höchstens Priester war, als den wir ihn am Anfang seines Wirkens finden; worin er von dem Anstoß spricht, den einige Patriarchengeschichten leicht darin geben könnten, daß sie von mehreren Frauen der Erzväter sprechen und andres der jetzigen christlichen Sitte Zuwiderlaufendes enthalten, womit Jemand der Unverständigen ein ungehöriges Leben beschönigen könne, diesmal bittet er den Ealdorman ernstlich daß er ihn nun nicht mehr zu Uebersetzungen auffordern möge. Wir werden also nicht irren, wenn wir sie als die letzte von diesem Freunde der kirchlichen Lehre und des Unterrichts veranlaßte betrachten, die er nach Befriedigung des dringenderen Bedürfnisses von Predigten jeder Art wünschte, die also nach 996, dem Jahr der Sermonen über die Heiligen, und vor 999 wo er selbst nicht mehr nachzuweisen ist, aber bald nach der vorigen, also 997 entstanden sein wird, zumal da nach der Schrift über das A. und N. Test. auch noch das B. Josua für den Ealdorman übersetzt wurde.

Schwieriger ist die Folge der späteren Arbeiten Aelfriks anzugeben, in deren Vorreden nun Aethelweard nirgends mehr genannt wird. Die nächste, sechste scheint die angels. Ermahnung an die Priester zu sein, die sie an die kanonischen Vorschriften erinnert, und mit einem einleitenden Briefe an Bischof Wulfsinus begleitet ist [139]. Daß dies kein früherer oder späterer als der Bischof Wulfsinus oder genauer Wulfsige von Scireburne sein könne, ist bereits oben auseinandergesetzt. Er ist dort von 993 — 1001 urkundlich von mir nachgewiesen [140]. Die letzteren Hirtenbriefe sind beide zugleich, erst lateinisch, dann angelsächsisch, an den Erzbischof Wulfstan (1002 — 23) geschickt worden. Die Beziehung zu dem südlichen Bischof muß also früher fallen. Darauf muß man auch deshalb kommen, weil im Bezirk des Bi-

---

139) Die Schrift fängt an Ic secge eov preostum, das Vorwort Aelfricus humilis frater venerabili episcopo Vulfsino salutem in Domino ist ganz mitgetheilt schon von Wanl. p. 57 f. Der vollständige Druck des Werkes als The canons of Aelfric in Thorpe, Laws p. 441 — 451.

140) Vgl. Not. 112. Unmöglich ist daher die Angabe die man bei Gieseler Kirchengesch. I, 650 liest: Aelfrici Canones v. J. 970.

schofs von Scireburne eben jenes Cernel lag, wohin Aelfrik einst vom Bischof von Winton gesendet war. Er kann also noch nicht aus dessen Nähe und somit noch nicht aus den westsächsischen Provinzen und Beziehungen heraus in die nördlicheren gekommen sein, in denen wir ihn als Abt finden. Dazu kommt, daß Aelfrik von einem Befehl des Bischofs spricht, dem er hiermit gehorche; mit dem humilis frater wird es also ganz seine Richtigkeit haben, er ist noch Presbyter. Gleichwohl kann Aelfrik nicht mehr Anfänger im Schreiben gewesen sein; denn wenn er auch an äusserm Rang noch untergeordnet war, so wagt er es doch dem Bischof das Ermahnen und Strafen der Kleriker sehr ernstlich ans Herz zu legen [141]). Das Beispiel Aethelwolds, des grossen Reformators des geistlichen Lebens, der eigne Eifer dafür zu wirken, haben also den Muth, womit Aelfrik gleich auftrat, beträchtlich vermehrt; und er muß durch Sigerik, Aethelweard und Aethelmer in der Zuversicht zu sich selbst wie durch die Anerkennung einer längeren schriftstellerischen Wirksamkeit schon gewachsen sein. Aus diesen Gründen setze ich dieses Werk nach der Bearbeitung der Homilien und des alten Testaments, also nach 997. Innerhalb des Zeitraums 998 — 1001 nun wird eher eins der früheren als der späteren Jahre die Abfassungszeit dieser Schrift gewesen sein [142]), wahrscheinlich 998.

Die nächste Veranlassung Etwas zu schreiben, die Aelfrik überall sorgfältig abgewartet zu haben scheint, mag nach mehreren Jahren erwünschten Stillschweigens der Unterricht der Mönche von Egnesham im Klosterdienste gewesen sein, jener Auszug aus Ethelwolds liber consuetudinum, der nur angelsächsisch vorhanden ist. Aethelwold, der sonst nur benevolus et venerabilis praesul heisst, führt hier den Zusatz sanctus. Die Schrift gehört also jedenfalls nach 996, und Wright bestimmt ihre Entstehungszeit ungehörig auf frühere Zeit, 991 — 994. Sie ist offenbar noch später entstanden. Denn Elfrik, der sich hier zuerst Abt nennt, begründet die Nothwendigkeit eines Unterrichts in der Klosterregel damit, quia nuper rogatu Aethelmeri ad monachicum habitum ordinati estis. Nun aber hatte der Laie Aethelmer nicht eher über das aus Klerikern bestehende Kloster Etwas zu „bitten" d. h. als

141) Thorpe schliesst daraus, hier spreche Einer der authority habe. Aber nicht amtliches, nur schriftstellerisches Ansehn und Muth ist daraus zu folgern.

142) Im Jahr 998 erlaubt eine königl. Urkunde (Kemble hält sie, man sieht nicht warum, für unächt) dem Bischof W. Benedictiner in Sciréburne einzuführen. Vielleicht war das die Folge von Aelfriks Zuschrift.

Patron zu bestimmen und von der geistlichen Behörde zu verlangen, als bis er durch seine Stiftung der Patron geworden war. Glücklicherweise ist nun die Stiftungsurkunde des Klosters erhalten, wonach es Aethelmer ertauscht, reich begabt und vitae regularis monachos (d. h. Benedictiner) ibi constituens unter seine väterliche Obhut stellt und von bürgerlichen Lasten befreien lässt. Sie trägt die Jahrzahl 1005. Mithin ist in oder sehr bald nach diesem Jahre die kleine Benedictiner-Anweisung Elfriks geschrieben.

Der für den benachbarten mercischen Ministerialen Wulfget verfasste Tractat über die Persönlichkeit gehört im Allgemeinen zu den späteren, wegen der Oertlichkeit, wegen des Abttitels, den hier der Verfasser führt, und weil er bereits frühere Schriften in seinem Briefe erwähnt[143]). Der Herr ist 987 — 1005 urkundlich nachgewiesen. Da der Inhalt des Tractates auf die Zeit hinweist, wo der Than Processe führt, die letzte vor seinem Sturz 1006, so ist wahrscheinlich, dass Elfriks Brief 1005 oder 1006 an ihn gerichtet ist, jedenfalls vor Ende 1006.

Die einleitende Abhandlung über das A. und N. Test., welche ebenfalls den Abttitel trägt, ist dem Sigverd von Easthealon gewidmet, der in Urkunden 995 — 1012 vorkommt; sie ist aber nicht nur nach den hom. de sanctis, deren Theile hier erwähnt werden, nicht nur nach dem Pentateuch von 997 und geraume Zeit nach dem „weiland" für Aethelweard († 998) übersetzten Josua verfasst, sondern auch nach einem längeren persönlichen Verkehr, in welchem Elfrik den Than in Easthealon besucht hatte und sehr oft von ihm um belehrende Schriften ersucht worden war. So, laut des Vorworts an Sigwerd. Easthealon lag in Mercien, wo wir Elfrik erst seit 1005 heimisch finden. Die Zeit der Schrift bestimmt sich daher noch etwas näher 1005 — 1012, und zwar in die späteren Jahre dieses Zeitraums; wie sie denn auch in der Handschrift auf das Schreiben an Wulfget folgt.

Um diese Zeit, vielleicht aber ein wenig früher, gehört die lat. vita Ethelvoldi, deren Jahr sich genau angeben lässt, weil sie einem Bischof gewidmet ist, der es nur sehr kurze Zeit war, und dessen Antritt man sicher kennt, Kenulf, der (wie oben gezeigt ist) 1006 B. von Winton wurde und im nächsten, nach der Sachsenchronik und Florentius in demselben Jahr schon starb. Diese Biographie, geschrieben „nachdem

143) In der Einl. heisst es: „da wir hier sprachen von den englischen Schriften die ich dir lieh"; in der Schrift selbst: „Nun sagte ich dir früher in den früheren Schriften" Cod. Laud. E 19 (jetzt 609) fol. 115b. 116a.

zwanzig Jahr seit Ethelwolds Tode (984) verstrichen sind", ist bald nach dem 16. Nov. 1006 entstanden, nach dem Tode Elfriks des Erzbischofs, welchem Elfeg, der Vorgänger Kenulfs, folgte [144]).

Für die dem B. Aethelwold II. zugesandte Predigt über Vigilate ergo [145]) ist die Zeit 1007 — 1013 offen. Denn erst 1014 ist sein Nachfolger zu belegen; da es aber von 1009, wo Aethelw. genannt ist, bis 1014 keine Urkunden mit einem wintoner B. giebt, so mag man bei 1007 — 1009 stehn bleiben.

Erzbischof Wulfstan endlich, auf dessen Befehl der andre ags. Hirtenbrief von „Abt" Elfrik geschrieben wurde, war es 1002 bis 1023 in York und zugleich Bischof in Wigorn in Mercien, welches Bisthum er jedoch bereits 1016 abgab [146]). Als B. letztrer Stadt war er Aelfriks Nachbar; ich vermuthe, daß der Befehl vor benanntes Jahr gehört. Doch wichtiger ist es, eine Zeit zu suchen welche durch den Inhalt als vorausgegangen gesetzt ist. In der Analyse der beiden Sendschreiben die oben im ersten Abschnitt gegeben wurde, ist dieser Hirtenbrief als eine Erweiterung des ersten an Wulfsin gerichteten nachgewiesen. Unter den Zusätzen findet sich § 52 auch eine Stelle, womit ein Satz aus dem Concil Aethelreds von 1014 (bei Wilkins p. 143 — 145) aufgenommen ist. Danach bleibt für diese letzte Schrift Aelfriks die Zeit von 1014 — 1023, vielleicht nur 1014 — 1016.

Es ergiebt sich aus dieser ganzen Untersuchung, daß der Erzb. von Canterbury unmöglich ist, der Erzb. Aelfrik von York aber 1023 bis 1051 vollkommen unwahrscheinlich, da Aelfriks Schriften die Zeit nur von 990 — 1009, höchstens bis 1014 ausfüllen, die ganzen letztern 37 Jahre aber (1014 — 1051) leer lassen würden; ganz abgesehn davon, daß A. der Schriftsteller 1005, 1006, 1007 — 1009 und vielleicht auch 1014 Abt ist, keineswegs Prior, wie der yorker vorher war, noch auch eine höhere Würde hatte. Für die Untersuchung seines Lebens ist nun auch das Ergebniß der bisherigen wichtig und weiterführend: er war 998 noch Mönch und Priester, Abt aber, obwohl die Jahre 999 — 1004 durch Schriften mit Titelangabe nicht zu belegen sind, doch sicher seit 1005. Nun lässt sich ausmachen

---

[144]) Ueber die Zeit der Bischöfe Not. 106. 107; über die Aechtheit der Schrift diese Ztschr. 1855 S. 523 — 529.

[145]) Vgl. 1855 S. 512 Not. 50, und im gegenwärtigen Abschnitt Not. 110.

[146]) An Bisch. Lessige nach Dipl. III, 366.

5. der Ort, wo er Abt war.

Da man bisher meist ohne freie Voruntersuchung, aber mit der Absicht, einen nachherigen Bischof oder Erzbischof unterzubringen, an diese schon von Wharton als die schwierigste bezeichnete Frage ging, so hat man sehr in der Irre herum gerathen. Die älteste Meinung, Malmsbury sei der Ort, ist schon deshalb falsch, weil dessen Aelfrik sicher im J. 997 (D. III, 303) und schon 992 Abt war. St. Alban, das Mores, Wright u. A. dafür halten, ist unmöglich, weil Urkunden von 990, 992 und von 1007 vielmehr Leofrik, den Bruder des Erzbischofs, als Abt von St. Alban haben. Winchester, das alte Wintonceastre, das von den Vertheidigern des Erzb. von York angenommen wurde, ist oben Anm. 87 vollkommen sicher widerlegt. Abingdon, das Mabillon ohne Beweis zuversichtlich für seine Abtei erklärte, ist es ganz offenbar nicht gewesen; denn von 985—989 ist Eadwine Abt von Abbandune, von 989 bis über 1015 ist es ein Wulfgar[147]). Peterboury, das ags. Burg, das der Verf. der Ancient history annimmt, ist unstatthaft, weil dort Kenulf 992—1006 Abt war, dem nach Ingulf ein Leofrik folgte, dann ein Aelfsige, der nach der SC. 1041 starb, nachdem er bei 50 Jahren Abt gewesen. Allen diesen Bestimmungen widerspricht auch die Oertlichkeit der Personen, mit denen Ä. als Abt im engsten Verkehr stand; sie gehören nach Warwickshire und nach Oxfordshire, es ist der Kreis des edeln Lord Aethelmer, der zuletzt in Egnesham wohnte.

Gehn wir vielmehr von den Urkunden aus, die manche Aelfrik am Ende des 10. und Anfang des 11. Jahrhunderts unter den Aebten haben: so kann zunächst an den Abt Aelfrik von St. Augustin zu Canterbury nicht gedacht werden, weil er durch den Ort und durch die Zeit (942—971) ausgeschlossen ist; auch nicht an den Abt Aelfrik von Eofesham, dem jetzigen Evesham in der Nähe von Stratford, obwohl in Mercien gelegen, weil er schon 997 als Abt dieses Ortes genannt ist[148]); durch die Zeit ist ebenfalls der Aelfrik von Perscrore bei Wigorn unmöglich, weil sein Vorgänger Brihtwig erst 1033 abging um Bischof zu Wigorn zu werden. Zwei Aebte Namens Aelfrik zeichnen in 1002

[147]) Darin wird die SC zu 984. 989. 1016 bestätigt durch die Urkunden: Dipl. III, 266, wonach Wulfgar 993 zeugt. Ebenderselbe 1004 III, 347; 1008 III, 160; 1012 VI, 165 etc.

[148]) D. III, 303 mit Angabe des Orts. Ich kann ihn aus den Urkunden nicht sicher weiter verfolgen. Möglich ist, daß er einer der beiden Aelfrike von 1002 ist D. III, 325. Sein Nachfolger war Ethelwine, der 1014 B. von Wall wurde.

für das Kloster Werwelle in Hantshire: der eine davon ist der im J. 1009 als Abt von Athelingaige, dem heutigen Athelney in Somorset, genannte [149]); der andere kann der von Evesham gewesen sein; jeder von beiden ist für den Schriftsteller unpassend, der südliche von Athelney wegen der Oertlichkeit, der andere wegen der Zeit, als zu früh schon angestellt.

Aufmerksamkeit erregt, daß in der Urkunde von 1005, wo wir nach der Zeit seiner Werke A. als Abt erwarten dürfen, und zwar als Zeuge für das von Aethelmaer, Elfriks Hauptgönner, reich ausgestattete Kloster Egnesham, abermals zwei Aebte Namens Aelfrik, deren Klöster nicht angegeben sind, unterzeichnen. In der von König Ethelred bestätigten Stiftungsurkunde heisst Egnesham geradezu Aethelmers Kloster [150]). Hier oder in der Nähe ist nach aller Wahrscheinlichkeit unser A. zu suchen; denn auf Mercien und zwar auf Oxfordshire oder Warwickshire weisen (vgl. oben Abschn. 3 nach Not. 133) alle die persönlichen Beziehungen, in denen wir nach seinen Schriften ihn als Abt finden.

Die Möglichkeit ist zwar vorhanden, daß zwei fremde und entfernte Aebte dieses Namens als Zeugen zugegen gewesen wären. Allein es ist vollkommen unwahrscheinlich, daß an Aethelmers Lieblingsorte bei dessen Einrichtung und Weihe nicht sein Freund, der für Mönchsleben und für Unterricht so thätige Abt Aelfrik gewesen wäre, den er doch früher bei der Einrichtung von Cernel zu Hilfe gezogen hätte, und den wir in demselben Jahre den Brüdern von Egnesham eine Schrift weihen sehn.

---

[149]) Dieser Aelfrik wäre der Zeit nach wohl nicht unpassend, sein Ort aber Athelinga-ige (clitonum insula) D. VI, 163 v. J. 1009 genannt, liegt zu tief in Wessex; es ist die Insel Athelney, die vom Zusammenfluß des Parret und Thone gebildet wird, 6 Meilen von Langport nach Bridgewater in Somorset zu.

[150]) Ego Aethelredus . . . literarum apicibus insinuare curavi, quod Athelmaro, viro valde fidelissimo mihi quoque dilectissimo impetrante, absolutissimum privilegium constituo monasterio ejus, in honorem Sti. Salvatoris omniumque Sanctorum suorum iure dedicato, in loco celebri iuxta fluvium qui vocatur Tamis constituto, quod ab incolis regionis illius Egnesham nuncupatur vocabulo, quod quidem monasterium Aethelmarus ab Aethelweard genero suo mutuando accepit . . . . Vitae igitur regularis monachos inibi constituens, ipse patris vice fungens vivensque communiter inter eos, abbatem sanctae monachorum congregationi preferre se vivente instituit, ut ita deinceps post ipsum quem constituit abbatem, abbatum electio secundum regulae praeceptum ex eadem congregatione usu teneat perpetuo. D. III, 340. vgl. p. 344.

Es ist ferner auch unwahrscheinlich, daß in diesem für Egnesham so wichtigen Denkmal der Abt dieses Ortes nicht mit unterzeichnet hätte. Aethelwold unterzeichnete jedesmal die seinem Kloster wo er Abt war gemachten Schenkungen. Nun lassen sich aber alle die 14 Aebte die hier 1005 als Zeugen gelesen werden, ringsumher als Aebte benachbarter Klöster nachweisen ausser dem einen der zwei Aelfrik. Einer von beiden muß also der einheimische Abt gewesen sein, der andere ein fremder. Der Abt des ältesten Klosters in England, Glastonbury, unterschrieb zuerst, gleich an zweiter Stelle finden wir Aelfrik. Ich habe Aebte von Egnesham sonst nicht in den Urkunden wahrnehmen können. Sie sind selten örtlich bestimmt. Allein eine bestimmte Spur, daß unser Aelfrik um diese Zeit Abt in Egnesham, dem heutigen Ensham in Worcestershire, war, liegt in der bisher noch nicht genauer beachteten Vorrede zu seinem liber consuetudinum an die dasigen Mönche. Es heisst darin: „Ich sehe unter euch lebend (vobiscum degens), daß ihr, da ihr neulich auf Bitte Aethelmers zum Mönchsstande geweiht seid, nöthig habt zur Mönchssitte mit Wort oder Schrift unterrichtet zu werden; deshalb schreibe und erkläre ich dieses Wenige von dem Buch der Regeln, das der h. Ethelwold zusammenstellte u. s. w. Sein degere gilt nicht von einem vorübergehenden, sondern von einem dauernden festen Aufenthalt, wie er es in demselben Vorwort nachher vom Leben in Ethelwolds Schule gebraucht. Da er nun diese Mönche in der Zeit wo er unter ihnen lebt als Abt anredet: so fällt nicht nur der kentische Aelfrik weg, der 1005 längst Erzbischof und auch nicht einmal zugleich Abt war, sondern auch jeder fremde Abt, da Aethelmer einen Abt soeben hier eingesetzt hat und zweifelsohne nicht einen so gänzlich unfähigen, daß ein Unterricht über den täglichen Horendienst, ja über das ABC der Mönchsregel ein unbefriedigtes Bedürfniß blieb, wozu erst ein Fremder hätte von ihm gerufen werden müssen. Vielmehr ist, da der Unterricht nur kurze Zeit nach der Einführung der Benedictiner-Mönche daselbst, also nach jener Urkunde verfasst ist, dem Schlusse nicht zu entgehen: der Verfasser war Abt in Egnesham. Zur Bestätigung kommt nun endlich hinzu, daß der Gönner Aelfriks, Aethelmer, hier so eben einen Abt eingesetzt hatte, der offenbar nicht aus der Mitte der egneshamer Brüder hervorgegangen war. Denn er findet nöthig ausdrücklich zu verordnen, daß nach dem von ihm eingeführten Abte die Vorschrift der Benedictinerregel, daß der Abt aus der Mitte der Brüder durch Wahl hervorgehe, der dann ihm vorzuschlagen und vom König zu bestätigen sei, gewahrt wer-

den, der jetzige aber so lange er lebe es unangetastet bleiben solle. Wer aber stand Aethelmer von Geistlichen und Mönchen näher als Aelfrik, den er schon einmal von Winton berufen hatte? An den Schluss jener Urkunde liess Aethelmer in seinem Namen schreiben: „Ich Aethelmer thue kund meinem lieben Herrn dem König Ethelred und allen seinen Witen, dass ich diese Schenkung gewähre Gott und der heiligen Maria und allen seinen Heiligen, und dem h. Benedict nach Egnesham, nach meiner Lebenszeit ewig zum Gebrauch Denen die Benedicts Regel immer richtig halten. Und ich will, dass ihr Vorgesetzter Der sei der es jetzt ist, solange er am Leben ist, und darnach wenn ihm Etwas [Menschliches, der Tod] begegnet, dass sie sich einen Vorgesetzten aus ihrer Genossenschaft wählen, so wie es ihre Regel vorschreibt; und Dem der das vermehrt, räume der allmächtige Gott das Himmelreich ein, und Dem der das vermindert, gebe der allmächtige Gott solchen Lohn, wie er Dem gab der ihn vertrieb; und ich selbst will mit der Genossenschaft gemeinschaftlich leben und der Schenkung mit ihnen geniessen, solange mein Leben dauert [151]". Es ist sogar zu vermuthen, dass Aelfrik die Urkunde selbst verfasste. Denn im Eingange findet sich die ihm zwar nicht ganz ausschliesslich eigne, aber sehr geläufige Vorstellung vom nahen Weltende, begründet auf die Todeskämpfe mit den Dänen; und ein gesunderer Stil herrscht durch die ganze lange Schrift hin, die nichts von der Schwulst der sonstigen Zeitgenossen hat, vielmehr ganz das Gepräge der einfachen wohl überlegten und zusammenhangenden Rede Aelfriks trägt. Auch sind unter den Zeugen die Namen der sonst von ihm begrüssten Thane neben Aethelmaer, nämlich Wulfgeat, des Erstern Schwiegersohn Aethelweard, Siuerth und Godvine.

Dass nun unser Aelfrik gegen Ende seines Lebens auch nicht einmal Bischof könne geworden sein, ist früher nachgewiesen. Man kennt

[151]) Ic Æthelmêr cythe minan leófan hlâforde Æthelrede cynge, and eallan his viton, thät ic an thysse âre Gode and S. Marian and eallon his hâlgon, and S. Benedicte into Egneshâm ofer mine däg aefre tô brice, tham the Benedictus regol aefre rihtlice healdath. And ic ville there beon ofer hi ealdor the thaer nû is, tha hvile the his lif beo, and siththan gif hit (l. him) hvät getymath, thät hi ceoson heom ealdor of heora geferraedne eal svâ haera regol him taecth; and se the this ge ice, God almihtig him gerûme heofenan rice and se the hit âvanie, God almihtig him sylle svylce mêde, svylce he thâm dide, the hine belaevde. And ic me sylfe vylle mid thaere geferraedne gemaenelice libban and thaere âere mid him notian tha hvile, the min lif bith. D. III, 344.

alle Bischöfe Englands um diese Zeit; der einzige Namens Aelfrik der zeitlich möglich wäre, ist der B. von Ostanglien welcher 1038 starb. Allein es ist unwahrscheinlich, daß der nun mercische Abt an dieses Ost-Ende nach Elmham gekommen wäre; es ist noch unwahrscheinlicher, daß der treffliche die Sprache rein und kräftig handhabende Aelfrik von Winton gegen Ende seines Lebens so nachlässig ostanglisch geschrieben haben sollte, wie der B. Aelfrik in dem von ihm erhaltenen Testament, das er bereits unter Knuths Regierung einmal aufgesetzt hatte. Unser Aelfrik war allem Anscheine nach Abt bis zu seinem Tode und zwar in Egnesham, wenn er es doch hier geworden war; denn Aethelmer sagte von diesem Kloster „und ich will daß dessen Vorgesetzter Der sei der es jetzt ist, solange er am Leben ist". Aelfrik wird dem Wunsche seines Freundes gemäß das Diesem so theure Kloster auch solange er lebte verwaltet haben, und so wird man ihn auch nach Aethelmärs etwa 1012 erfolgtem Tode nicht in einer andern Abtei zu suchen haben, wenn nicht etwa Umstände sollten erforderlich gemacht haben daß er nach Cernel zurückging; in einer von den beiden Stiftungen Aethelmärs wird er aber ganz sicher sein Leben beschlossen haben [152].

Ich habe sehr geringe Hoffnung, daß sich noch einmal in England Urkunden das Kloster Egnesham betreffend finden, durch die sich die Reihe seiner ersten Aebte bestimmen liesse. Die bis jetzt bekannten und von Kemble herausgegebenen Urkunden, die auch in das Monasticum Anglicanum aufgenommen sind, gestatten das nicht. Auf eine Nachricht bei Wanley p. 105 hin, daß sich in der Bibliothek des Christcollege in Oxford noch ein Codex mit Urkunden von Egnesham und dem Verzeichniß seiner Aebte befinde, begab ich mich, was ein Hauptzweck meiner Reise nach Oxford war, zum Decan der dasigen Christkirche, dem Bibliothekar des Stifts, der mir die gewünschte Handschrift sehr gefällig zur Einsicht gab, die er als die einzige alte Urkunden enthaltende bezeichnete. Ich habe mich selbst nun überzeugt, daß die früheren Aebte von Ensham

[152]) Der einzige Ort an den man einen Augenblick denken könnte, wäre das heutige Bath, ags. ät Bathum oder vollst. ät hâtum bathum. Denn in den Evangelien des Junius steht zu Ende des Matthäus: Ego Aelfricus scripsi hunc librum in monasterio Batdonio et dedi Brihtwoldo preposito. Obwohl der Zusatz abbas fehlt, könnte man ihn für den in Hickes thes. II. p. 150 vorkommenden Abt Aelfrig halten, der freilich sehr lange bis unter Stigand lebte, also bis nach 1053. Allein der ganze Schein beruht auf einem Schreibfehler. Die Urkunde Wanl. p. 150 ist correcter bei Kemble D. IV, 474 gegeben, wo der Abt von Bath nicht Aelfric sondern vielmehr Aelfwig lautet, wie auch VI, 182.

aus angelſ. Zeit nicht darin ſtehen, wie auch nicht in der neuen Bearbeitung des Monasticum Angl. durch Ellis und Bandinell, deſſen dritter Foliant die wenigen Urkunden von Enſham und, aus jenem Coder, ſeine Aebte von 1115 an giebt. In dem Dorfe Enſham, etwa eine Stunde von Oxford, ſind keine Urkunden wie auch kein Kloſter mehr. Um nichts unverſucht zu laſſen, fragte ich Herrn Doctor Bandinell, den Vorſteher und erſten Bibliothekar der Bodlejana, ob ſich vielleicht ſeit Vollendung des Monaſticon (1817 — 1830) noch etwas auf Enſham Bezügliches gefunden habe, und erhielt auch darüber verneinende Antwort. — Vergeblich wird man alſo auf ein äuſſeres Zeugniß für oder gegen Aelfriks Stellung als Abt in Enſham hoffen. Wer dafür eine ausdrückliche Angabe fordert, und auf wen ein Beweis aus Induction keinen Eindruck macht, der muß jede beſtimmte Behauptung über Aelfriks ſpätern Wohnort ablehnen, da ſeine Identität mit dem Erzbiſchof von Canterbury wie auch die mit dem Erzbiſchof von York vollſtändig widerlegt iſt.

6. Ergebniſſe über Aelfriks Lebensgang.

Eine vollſtändige Biographie ſteht nicht zu liefern, da wir uns, nach Aufgebung der vorgefaſſten Meinungen über Ae's. Gleichheit mit einer hochgeſtellten Perſon, auf Das beſchränken, was aus ſeinen Schriften und aus den gleichzeitigen Urkunden ſicherzuſtellen oder zu erſchlieſſen iſt. Somit fällt jede Behauptung darüber weg, woher und von welchen Eltern er abſtammte [153]). Nur Soviel geht aus ſeiner Sprache und aus ſeinen früheſten Bekanntſchaften hervor, daß ſeine Heimath einer der weſſexiſchen Shiren angehörte.

Geboren war er im Anfang oder kurz vor der Regierung des Königs Edgar, um 955. Dazu gelangt man durch folgende Schlüſſe. Seine Sendung zur Einrichtung des Kloſters Cernel fällt, wie nachher ausgeführt wird, ins Jahr 987; damals war er, nach ſeiner eignen Angabe, Prieſter, was er erſt nach zurückgelegtem 30ſten Lebensjahre werden konnte [154]). Dies würde mindeſtens auf 957 führen. Da es aber nicht wahrſcheinlich iſt, daß Biſchof Aelfheah das wichtige Geſchäft einem der jüngſten Prieſter werde übertragen haben, ſo iſt es angemeſ-

[153]) Nach Wright, Norman u. a. engl. Schriftſtellern, wäre er aus einem der erſten Geſchlechter von Kent geweſen. Das iſt aber nirgends von Aelfrik dem Grammatiker, ſondern es iſt von dem Erzb. von Canterbury geſagt, in des Matthäus Pariſ. Geſch. von St. Alban.

[154]) Nach dem auch bei den Angelſ. geltenden kanon. Rechte, Wilk. p. 406, wovon eine Diſpenſation am wenigſten bei dem ſtrengen Aelfheah zu gedenken iſt.

fen, sein Geburtsjahr wenigstens einige Jahre zurückzusetzen. Dazu kommt, daß Elfrik wiederholt die Zeit Edgars als die glücklichste seines Volks und seiner Kirche preist, und zwar als eine der schlimmeren Gegenwart ferne, deren bessere Zustände er mit völligem Bewusstsein davon noch selbst erlebt habe. Darüber sagt er in einer seiner 996 geschriebenen Homilien: „Wir können uns noch recht gut erinnern, wie gut es mit uns stand, da dies Land in Friede lebte und Klöster in Ehren gehalten waren, und die weltlichen Männer sicher waren gegen ihre Feinde, so daß unser Wort weit über dieses Land hin sich ausbreitete. Wie war es aber nachher, da man die Klöster zerstörte und Gottes Dienern Schmach anthat [was durch Alfhere Herzog von Mercien nach Eadgars Tode 975 geschah], ausser daß Tod und Hunger [nach der Sachsenchron. war im Jahr 976 allgemeine Hungersnoth] kam, und dann das Heidenheer [die dänischen und norwegischen Seeräuberkriege begannen 979] uns Schmach anthat [155])". Hieraus geht hervor, daß nicht nur die Knabenzeit sondern auch noch ein reiferes Alter Elfriks in Edgars Zeit fiel, und daß, wenn das „unser Wort" streng zu nehmen ist, er bereits zu den lehrenden Geistlichen gehörte. Von dem ihm selbst zutheilgewordenen frühesten Unterricht spricht er in der Einleitung zur Genesis, sein Magister sei ein nur halbgelehrter im Latein schwacher Kleriker gewesen. Wahrscheinlich also besuchte er erst eine Schola exterior, ehe er in die innere, vom Abt selbst geleitete Klosterschule überging.

Seine Jugendzeit verlebte Aelfrik in Aethelwolds Kloster in Winton, der Hauptstadt des Reichs. Wiederholt nennt er sich Aethelwoldi alumnus, und es kann gar nicht die Rede davon sein, daß er in Abbandune, wo sein Lehrer zuerst als Abt (955 — 963) wirkte, schon ihn umgeben hätte; denn das stimmt nicht zu seinem Alter, und er bezeichnet sich bestimmt als Wintoniensis alumnus im Vorwort an Kenulf, auch nennt er seinen Ethelwold immer episcopus oder venerabilis praesul, niemals Abt. Hier in Winchester gab es zwei Klöster: neben einem alten, das dem Petrus und Paulus geheiligt war, erbaut von Edward I, (ät ealdan mynstre) [156]) ein neues (ät niuvan mynstre), welches nicht viel später gegründet so nahe dabei stand, daß man vom einen in dem andern singen hören konnte, und welches, wegen der beständigen Reibungen zwischen den Mönchen beider, im zwölften Jahrhundert ausserhalb der Stadt verlegt wurde. Aelfrik lebte im alten Mynster: denn die Schule

[155]) Hom. de jejunio in Cod. Cott. Jul. E 7 fol. 67b und Faust. A g fol. 86 b.

[156]) Kemble Dipl. IV, 45. Wilh. v. Malmsb. ed. Savile p. 140 a.

versorgte der Abt, im neuen Kloster setzte Aethelwold, als er Bischof geworden, sogleich selbständige Aebte ein, deren erster 964 sein Schüler Aethelgar war; das alte aber bekam keinen Abt, sondern blieb unter der eignen Verwaltung des Bischofs, „dem es süß war, wie Aelfrik im Leben seines Lehrers sagt, die Jünglinge immer zu lehren und lateinische Bücher ihnen angelsächsisch zu erklären, Grammatik und Metrik zu entwickeln, und mit muntern Anreden sie zu ermahnen". Wann er in dies Kloster eingetreten, ist nicht auszumachen; aber 971 oder bald nachher war er sicher darin. Indeß ein Schluß auf die ungefähre Dauer seiner Lehrzeit unter Aethelwold und wieder auf die Zeit seiner Geburt läßt sich daraus machen, daß er einst sagte, er wolle nicht Alles schreiben „quae in scola ejus degens multis annis. . . . didici, in der Vorrede an die Mönche zu Egnesham. Nun ist das „Viel" allerdings sehr relativ; von einer Lehrzeit gesagt, sind 15 Jahre gewiß schon viele, Ethelwold starb 984; kam Aelfrik mit 14 Jahren in diese Klosterschule, so war er ungefähr 955 geboren. Klar ist, daß er noch unter dem auf Aethelwold gefolgten Bischof Aelfheah (984 — 1005) eine Zeit lang Mönch in Winton blieb; denn von Diesem wurde er zu einer Sendung verwendet in ein ebenfalls südliches entferntes Kloster.

Sein Aufenthalt im Kloster Cernel [157]), wohin ihn Bischof Aelfheah auf Ersuchen des Than Aethelmer einst geschickt hatte, und der sich nach dem oben Bemerkten nicht näher als zwischen 987 — 989 setzen läßt, weil Aethelmer im Jahr 987 dies Kloster herstellte und sicher sogleich für die eingeführten Benedictiner Unterweisung begehrte, war allem Anschein nach ein vorübergehender, das Jahr 989 nicht überschreitender. Er scheint lediglich zum Zwecke gehabt zu haben, daß die dort statt der Kleriker eingesetzten Benedictiner einen Unterricht in der kirchlichen Lehre und Lebensführung im Sinne Aethelwolds erhalten möchten. Der für Kirche, Schule und Klosterleben eifernde reiche Herr, der in Cernel und dem nahegelegnen Ceosolburne in Dorsete seine Erbgüter besaß, mag an den Bischof von Winton geschrieben haben um einen guten Schüler Aethelwolds. Aelfrik aber hat gewiß früh die Aufmerksamkeit seines Bischofs erregt, da wir ihn schon in den ersten neunziger Jahren mit ausgedehnten literarischen Plänen umgehen und selbst vom Ealdorman seiner Provinz beachtet sehen.

---

[157]) Jetzt Cerne abbey an der Frome, fünf Meilen nordwärts von Dorchester, viel besucht wegen eines alten Riesenbildes auf einem Hügel in der Nähe. Ueber die erste Gründung des dasigen Peters-Klosters durch einen Egelwald Wilh. v. Malmsb. de gestis Pont. ed. Savile p. 142 b.

Aelfrik hatte, wie das Vorwort zu seiner ersten Schrift zu den Homilien von 990 sagt, nicht nur die Schriften des König Aelfred in den Händen gehabt, sondern viele englische Bücher kennen gelernt, die man für große Weisheit hielt, da sie doch verführerisch waren und die er durch geistliche Schriften in der Muttersprache ersetzen wollte. Dieser Entschluß reifte in Cernel. Sehr nahe liegt die Vermuthung, daß er auch eben während seines dortigen Wirkens die angelsächsischen Bücher mit weltlichen Gegenständen kennen gelernt hatte. Was können wohl die „verführerischen" Bücher, aus denen sich die Ungelehrten, die Weltkinder so viel machten, anders gewesen sein als Gedichte? Das schöne Lied auf Judith citirt er ausdrücklich in seiner Einleitung zur Bibel. Das Kloster Cernel stand unter dem Bischof von Shireburne, nahe bei Cridiantun; aus dieser Gegend mögen die unschätzbaren Handschriften angels. Gedichte stammen, die bald nachher Leofrik, seit 1046 Bischof von Cridiantun, nachher Exeter und von Cornwalles, der Kathedrale zu Exeter mit vielen andern vermachte. Wie nun durch Kenntniß von solchen Handschriften und durch die Wahrnehmung von den Mängeln der evangelischen Bildung in Cernel der Gedanke in Aelfrik entstand für die Letztere zu sorgen, so mag dort auch der Anfang zum Uebersetzen gemacht worden sein.

Wahrscheinlich war Aelfrik vor Vollendung seiner ersten Sammlung von Homilien 990 nach Winton zurückgekehrt. Denn hier in der Umgebung des Königs haben wir den Ealdorman Aethelward von Dorsete zu suchen, der in den Jahren 991 und 994 als Abgeordneter Aethelreds mit den Dänen unterhandelte, im letztern Jahre mit Bischof Alfheah von Winchester zusammen den norwegischen Fürsten entgegenzuziehen beauftragt wurde. Er muß von Aelfriks Unternehmen genaue Kenntniß, ehe es fertig wurde, gehabt haben, da er die Zahl der von Ae. beabsichtigten Homilien kannte, und deren 44 statt 40 in seinem Exemplar haben wollte. Hier arbeitete er auch 993 und 994, unter den Nöthen, Plünderungen und Lasten durch die Dänen, die zweite Sammlung seiner Homilien aus, mit der er sich, wie das erstemal, auch dem Erzbischof Sigerik von Canterbury empfahl. Hier entstanden auch 995 die Grammatik und wahrscheinlich die übrigen durch Athelweard allein oder zugleich veranlassten Schriften: 996 die Heiligenleben, 997 und 998 die Uebersetzungen des Pentateuchs und des Josua.

Nachdem Ae. so Manches geleistet hatte, und da er sich auch in eignen ags. Predigten als gewandten Volksredner zeigt, so ist zu vermuthen, daß er nicht nur in Klöstern als Prediger sondern auch in einer bestimmten Gemeinde gestanden habe. Vielleicht wurde ihm von seinem Bischof Aelfheah auch ein Decanat übertragen, was in der Benennung Priester, die er sich jetzt immer noch giebt, wenigstens nicht ausgeschlossen ist. Wirklich wird einmal ein Decan Aelfrik in Winton in einem unter den Urkunden aufbewahrten Briefe erwähnt, der einen von Aethelwold aufgerichteten Vertrag zwischen den beiden dasigen Klöstern erzählt und als Zeuge desselben neben Erzbischof Dunstan, Aelfvine „der nun Abt ist" und Aethelgar „der damals Abt war", auch einen Cantor Wulfstan und einen Decan

Aelfrik aufführt [158]). Alle die dort als Zeugen genannten Personen lassen sich in der Zeit um 980 nachweisen, wo Athelgar vom Abt zum Bischof befördert wurde. So früh konnte nun unser Aelfrik wohl Decan sein nach dem Obigen; von dem späteren Schriftsteller könnte ihm auch wohl eine nicht lange nachher in Winton bekleidete Würde, um ihn von Andern zu unterscheiden, beigelegt sein. An Bischof Wulfsin von Shireburne († 1001) hatte er etwa 998 in ziemlich zuversichtlichem und eiferndem Tone geschrieben; jedenfalls befand er sich jetzt noch in Winton, wovon Shireburne (später der Sitz von Salisbury) nicht weit entfernt ist, während wir ihn bald nur in mercischen Beziehungen finden.

Die Verbindungen mit mercischen Personen, dem Wulfgeat von Ylmandune, dem Sigwerd von Easthealon, beginnen in der Zeit zwischen 1005 — 1010, wo Aelfrik bereits Abt ist. Sie lassen sich, so scheint mir, aus Aelfriks nahem Verhältniß zu Thane Aethelmer erklären. Dieser hatte zwar seine Erbgüter in Dorsete; durch die Gunst aber, in der er bei König Aethelred stand, und durch mehrfache Vermächtnisse, auch selbst durch Tausch hatte er manche Güter in Oxfordshire, ganz beträchtliche Besitzungen aber in Warwickshire mitten in Mercien erhalten. Seine Liebe für Kirche und Klöster bewog ihn, wie er in seiner Heimath einst für sein Kloster Cernel ausgezeichnet gesorgt hatte, auch hier in Mercien ein Kloster in seinen besondern Schutz zu nehmen und es mit königlicher Freigebigkeit auszustatten, so daß es wie von ihm eigentlich zum Dasein gerufen betrachtet werden konnte. Wir finden ihn im spätern Leben, seit 1005 ganz im Kloster Egnesham in Oxfordshire lebend, dessen Begabung durch ihn in einer Urkunde eben dieses Jahres vom König bestätigt wird, worin es nun sein Kloster heisst. Es ist das heutige Ensham in Oxfordshire, nicht zu verwechseln mit dem ähnlichklingenden Evesham, Eofesham in Worcestershire. Hier hatte Aethelmer, wie einst in Cernel, Mönche nach der Benedictiner-Regel eingeführt; an diese „neulich zum Mönchstande geordneten" Brüder richtete Aelfrik Aethelwolds liber consuetudinum in einem Auszuge. Es ist also alle Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden, daß Aethelmer, wie er einst Aelfriks als Priesters sich zur Einrichtung von Cernel bedient hatte, ihn auch nach dem Orte, wo er auszuruhen vom Leben beschlossen hatte, nach seinem lieben Egnesham werde gezogen haben, um ihn immer um sich zu haben und seines belehrenden Umgangs zu geniessen. Er machte ihn daher noch 1005 zum Abt von Egnesham mit der Bitte, von da nicht wieder wegzugehen.

Egnesham, im Domesdaybook Eglesham geschrieben, später Eynesham, jetzt Ensham [159]), liegt am nördlichen Ufer der Themse, etwa eine Stunde Wegs nordwestlich von Oxford. Wahrscheinlich hatte es schon bei den Verwüstungen Merciens durch Cnut und Edric Streona gelitten. Am Ende

[158]) Kemble D. IV, 261.

[159]) Keine der Schwankungen des Namens berechtigt zu der von Thorpe u. A. vorgetragnen Annahme, daß er gleich sei mit Aenham, wo 1008 ein bekanntes Concil für den Cälibat gehalten wurde; obwohl es zu Aelfriks Lehre und Ansehn sehr wohl stimmen würde.

des elften oder am Anfang des zwölften Jahrhunderts wurde es durch die Mönche von Stove erweitert. Gegenwärtig ist auch nicht mehr eine Ruine des Klosters in Enfham übrig, die Kirche aber ist neu, die ältesten Denksteine und Inschriften in ihrem Innern sind aus dem 15. und 16. Jahrh. — Hier in Enfham als Abt schrieb Aelfrik, ausser der kleinen Regel für seine Mönche, die praktische Einleitung in die Schriften des A. und N. T. für den bei Oxford ansässigen Than Sigwerd, den er von hier aus mehrmals in seinem Landsitz at Eastbealon besucht hatte. Hier wurde er und Aethelmer von dem einst ebenfalls bei König Ethelred angesehenen und beliebten Than Wulfgeat besucht, der nicht weniger Freude hatte an angels. geistlichen Schriften, ehe er wahrscheinlich durch seine Processsucht 1006 sich seiner Würden und seiner Heimath Ilmedon in der benachbarten Warwickshire verlustig machte. Mit Siwerd bestand offenbar längere Freundschaft; denn noch lange war Dieser im Gefolge des Königs, zuweilen auch noch mit Aethelmer in Klöstern und Hauptstädten, wo Urkunden ausgefertigt wurden. Auch einzelne Homilien schrieb Aelfrik noch als Abt, wie sicher die an Ethelwold II. um 1008. Seine Hauptthätigkeit aber war jetzt die für Einführung und Durchführung der alten kanonischen Satzungen unter den sich immer noch gegen die Ehelosigkeit sträubenden Geistlichen der Landgemeinden und der Klöster. In diesem Sinne schrieb er als Abt den Tractat über den Cälibat an (Than?) Sigefyrth, dessen Orts-Geistliche die entgegengesetzte Lehre vertheidigt hatten; jetzt auch wahrscheinlich die strengere Mönchsregel des h. Basilius, worin wenigstens die Homilien über die Heiligen als längst vollendete vorausgesetzt sind [160]); sicher ferner das Leben Ethelwolds, des Vaters der Mönche, um das Hauptziel dieses allverehrten, nun schon als Heiliger anerkannten Bischofs, die strengeren Forderungen an die Geistlichen durchzusetzen und Klöster und Schulen durch die Thätigkeit der Benedictiner zu heben, vor Augen zu stellen. Er begrüsste damit aus der Ferne den B. Kenulf, eigentlich doch aber wieder seine liebe Vaterstadt Winton, wie auch bald nachher mit der oben genannten Homilie für den Vorsteher des ihm theuern Klosters zu Winton, den B. Ethelwold II. Auch noch seine letzte aus der Abtzeit bekannte Schrift, der Hirtenbrief an den Bischof des unfern gelegenen Worcester, den Erzbischof Wulfstan, war der Zurechtweisung der Geistlichen gewidmet. Sie führt mit Wahrscheinlichkeit in die nächste Zeit nach 1014.

Aelfriks Todesjahr ist nicht auszumachen. Wenn er, wie wahrscheinlich gemacht ist, um 955 geboren war und nur 70 Jahre lebte, so dürfen wir ihn um 1025 noch unter den Lebenden suchen. Aus den Urkunden habe ich daher Folgendes der Beachtung werth gefunden. Im Jahre 1012 bestätigt ein Abt Aelfrik ein Diplom für Hvitcyrce an der Themse in Oxfordshire; unsres Aelfrik Abtei lag an der Themse in Oxfordshire: die gleiche Oertlichkeit lässt schliessen, dass dieser Zeuge der egneshamer Aelfrik war [161]).

---

[160]) Vgl. den Auszug der Vorrede in d. J. 1855 S. 547. und das „Uns" S. 548, wonach es für Benedictiner geschrieben wurde; wahrscheinlich für die von Egnesham, als sie geförderter waren.

[161]) Dipl. VI, 165 der gleichfalls mercische Abt Aelfrik von Eves-

Sodann in einer Schenkung an das Paulskloster in London vom Jahr 1020 [162]) oder dem folgenden ist ein Abt Aelfrik Zeuge neben dem Bischof Alfhun von London; das Kloster zu St. Paul stand unmittelbar unter Verwaltung des londoner Bischofs, ohne eigne Aebte zu haben, hier also kann der Aelfrik nicht gestanden haben, auch nicht in der Westminsterabtei, deren Abt damals Wulnoth war [163]); dann aber stand keiner näher als der des Klosters Egnesham, welches sich unter dem Schutz des Bischofs von London befand. Es ist unmöglich für diese Zeit eine andere Abtei nachzuweisen, die jetzt noch ein Aelfrik bekleidet hätte [164]). Ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit ist also dafür, daß der Zeuge von 1020 Abt Aelfrik, der Schriftsteller, war; und danach ist anzunehmen, daß er zwischen 1020 und 1025 gestorben ist, so daß ihn von seinen Freunden nur Wulfstan überlebte, während alle andern viel früher aus den Urkunden verschwinden.

7. Aelfriks Verdienst und sein Einfluß

ist Manchem vielleicht zweifelhaft, weil er in keinen kirchlichen Lehrstreit bedeutend eingegriffen, noch sich philosophirend über die traditionelle Theologie erhoben hat, noch auch eine Stellung erlangte, die ihm eine große praktische Wirksamkeit in seiner Landeskirche gesichert oder auch nur ermöglicht hätte.

Würdigen wir ihn zunächst als Schriftsteller im Allgemeinen, so kann man ihn nicht zu Denjenigen stellen, welche die Entwickelung der Wissenschaft gefördert haben; er gehört dem saeculum obscurum an, in welchem es fast gar keine Kämpfe um Formulirung der Dogmen mehr gab und alle Wissenschaften darniederlagen. Seine Richtung war eine vornehmlich praktische, seine Schriften sollten der Kirche seiner Zeit dienen und waren durch dringende praktische Bedürfnisse hervorgerufen, fast alle auf bestimmte Bitten als Gelegenheitsschriften entstanden. Es wird sich also besonders fragen, in welchem Grade er in der Wahl seiner Stoffe glücklich, in ihrer Bearbeitung selbständig und in ihrer ganzen Ausführung praktisch fördernd gewesen sei. — Das Bedürfniß des Volkes erheischte im

ham (vgl. Not. 148) ist durch die Zeit ausgeschlossen. Dessen Nachfolger Ethelvine hatte 1014 schon den Bischofsstuhl in Well verdient.

[162]) In Aegelfleds ags. Testament Dipl. IV, 304. Zeugen sind zuerst Erzb. Agelnod (Aethelnod 1020—1038), Erzb. Wulfstan (1002 bis 1023), dann Bischof Alfhun v. London, der später als 1020 nicht erwähnt wird, und dessen Tod von Radulf (bei dem er nur B. v. Lindisfarne statt B. v. London heisst) auf 1020 angesetzt ist. Zu der genannten ags. Urkunde gehört als ihre lateinische Uebertragung VI, 152, welcher von Kemble fälschlich das Jahr 1004 gegeben ist.

[163]) Wulnodh, Willnodh ist nachzuweisen 1002. 1022. 1032 D. III, 325. VI, 190. IV, 42. Ueber das Verhältniß des Paulsklosters D. IV, 250. VI, 183.

[164]) Der Aelfrik von Athelney ist unwahrscheinlich, wegen seiner südlichen Gegend und weil sein Nachfolger Aethelvine wenigstens 1021 nachzuweisen ist D. IV, 4. VI, 188; der Elfrik von Malmsbury, weil 1008, vielleicht schon 1005 dessen Abtei Brichtwold inne hat; der eveshamer Aelfrik ist unmöglich nach dem Zeitverhältniß Not. 161; der von Perscore ist erst 1033—1050 Abt, das kann der sein welcher D. VI, 182 im J. 1033 Zeuge ist.

Anfang Darstellung der Heilsgeschichte in einer ihm zugänglichen und es ansprechenden Form. Noch im 9ten Jahrh. wurde ihm im ganzen germanischen Abendlande durch Arbeiten wie Heliand, des Otfried und Cädmon, vorher Cynewulf genügt. Das 10. Jahrh. forderte entschieden Mehr von Lehr-Aneignung; also Homilien in der Muttersprache, und wo immer thunlich, Uebersetzung und Paraphrase biblischer Bücher. Die ersteren wurden seit Karl dem Großen von Königen und Unterthanen verlangt, aber aus bekannten Gründen von den Kirchenfürsten so wenig begünstigt als die letzteren. Deutschland hat nun zwar einige Bruchstücke von Predigten aus dem 10. Jahrh. aufzuweisen, und bekam durch Notker u. A. bald auch deutsche Psalmen und ein deutsches Evangelium. Nur die Angelsachsen haben eine vollständige Postille erhalten; ja drei Sammlungen mit lehrhaften und historischen Homilien, jede das Kirchenjahr durchlaufend, veranstaltete ihr Aelfrik, um auch Abwechselung und anziehenden Reichthum in das kirchliche Vorlesen zur Erbauung und Belehrung zu bringen. Er gab, da die Psalmen schon vorhanden waren, eine Uebersetzung der Genesis und Auszüge fast aus allen historischen Büchern des A. Test.; und obwohl er nach seiner ängstlichen Art noch keine ganze Uebersetzung des N. T. wagte, so hat er doch die evangelischen und epistolischen Texte, die Perikopen, dem Volke zugänglich gemacht, und somit die etwas spätere vollständige agf. Uebersetzung der Evangelien vorbereitet. Da er endlich auch einen einfachen Unterricht über die Bücher der Bibel verfasste, worin er seine und andre Uebersetzungen und Bearbeitungen zu lesen auffordert, so hat er Mehr geleistet als andere kirchliche Volksschriftsteller, und gerade diejenigen Stoffe in umfassender Weise behandelt, welche dem Volke dringend von nöthen waren.

Der Inhalt seiner Homilien und Abhandlungen ist aus den Schriften der angesehnsten alten Kirchenväter geschöpft, die er nur bearbeitet hat, also selten eigene, originale Arbeit. Er folgt darin der bedachten Gewohnheit seiner und der vorhergegangenen Zeit, dem Volke vorzugsweise bewährte und als heilsam anerkannte Lehrstoffe zu geben. Schon Beda hat fast nur die Kirchenväter benutzt und ausgeschrieben. Auch die vorhin erwähnten deutschen Homilien des 10. Jahrh. waren, soweit die erhaltenen Bruchstücke es beurtheilen lassen, Uebersetzungen und Auszüge aus alten, besonders den Predigten Gregors des Großen [165]), dessen Schriften schon Alfred besonders praktisch gefunden hatte, den auch Aelfrik (wie 1855 S. 511 nachgewiesen) vor Allen häufig zu Grunde gelegt hat. Bescheidenerweise hat er sich bloß als Uebersetzer bezeichnet [166]). In der That hat er aber auch da wo er fremde Originale befolgt, nicht einzig herübergenommen, was er übrigens fast stets ängstlich angiebt, sondern auch bald erwei-

[165]) Sie sind zuerst mitgetheilt in Hoffmanns Fundgruben 1, 59—68.

[166]) In der Vorrede zur ersten Sammlung mit der Bemerkung, daß er nur nicht gerade Wort für Wort, sondern nach dem Sinn übersetzt habe. Festinavimus hunc secundum librum interpretari, sagt er im Vorw. zur zweiten Sammlung der Homilien; Ic Alfric munuc awende thas boc af ledenum bocum im agf. Vorw. zu ders. S.; Hunc quoque codicem transtulimus de latinitate, in der Vorr. zu der dritten Samml. Vgl. auch 1855 Not. 50.

fert, bald und am öftersten abgekürzt, und in Beidem einen trefflichen Tact bewiesen. Seine Homilien sind meist freie geschickte Bearbeitungen zu nennen; und ein nicht geringer Vorzug ist es an ihm, daß er das Schwierige oder Spitzfündige und Langwierige bei seinen Vorbildern auszulassen, daß er überhaupt zur rechten Zeit aufzuhören weiß. Oft spricht er daher auch aus, „Dies kann euch Laien genügen", oder „Noch weiter in die Tiefe zu gehn, würde euch zu langwierig sein" [167]). So wird dem Zuhörer die Spannung nicht übermäßig ausgedehnt, noch das Maaß seines Verständnisses überschritten; und während er alles dem Wortsinn zunächst Liegende empfängt, nimmt er den Eindruck mit von noch weiter hier verborgen liegenden Schätzen der Erkenntniß. Weggelassen sind von ihm besonders die dem Laien überflüssigen Namen, wo Lehrirrthümer angeführt werden; sodann die meisten der alten Erzählungen, womit Gregor mehr zu unterhalten als zu erbauen pflegte; ferner Dessen Einleitungen, oft auch seine Anführung dunkler und zweifelhafter Weissagungen, endlich seine allegorisch typischen Auslegungen [168]). In solchen bewegte sich mit besonderem Wohlgefallen Beda, der freilich seine Predigten für Mönche schrieb. Aelfrik, der oft ihm als Vorbild folgt, kürzt die typischen Stellen stark ab, wo er sie nicht ganz wegläßt [169]); eine andre Eigenheit der Beda'schen Homilien, daß sie nicht nur keine Legenden und moralischen Beispiele enthalten, sondern auch den geschichtlichen Stoff der evangelischen Geschichten nicht ausführen, hat er ebenfalls nicht nachgeahmt, er belebt vielmehr, so oft nur immer thunlich, durch biblische und ausserbiblische Erzählung aus Josephus, aus Eusebius und aus Beda's Kirchengeschichte. Zuthaten Aelfriks sind, ausser den einfachen historischen Stoffen, besonders Erläuterungen des Wortsinnes seiner Perikopen; sodann Erklärungen über die Bedeutung der Feste und heiligen Zeiten, nebst Erinnerungen an die bestehenden kirchlichen Sitten und Ordnungen, mögen sie auf Herkommen oder kanonischer Vorschrift beruhen [170]), und vielfältige kurze aber herzliche Ermahnung. Derartige Zusätze zeigen sich neben den vorhin genannten Weglassungen nicht bloß in den sehr frei bearbeiteten Homilien, wie in der Fastenpredigt über die Versuchungsgeschichte, der Pfingstpredigt des ersten Theils, in der Homilie über den mancherlei Saamen, über das Paschalamm u. A. der zweiten Sammlung, sondern auch in solchen, wo das Meiste des Vorbilds übersetzt ist, wie in der Homilie auf Septuagesima und den zwei-

---

167) All. 1, 166. 202. 362. 448. 556. 580. 2, 18. 28. 70. 72. 188. 210. 384. 436. 444. 450. 456. 498. 536.

168) Oft sehr zum Vortheil der Erbaulichkeit; so in der Hom. vom hochzeitlichen Kleide AH. 1, 520 — 538 nach Gregor Opp. T. I. p. 1634 sq. fehlt die allegorische Deutung der Hochzeit p. 1635 E; in der über Lazarus AH. 1, 328 — 338 nach Greg. T. I. p. 1652 — 1660 ist folgende mystischtypische Erklärung Desselben ausgelassen: der reiche Mann = die Juden, Lazarus = die Heiden, seine Wunden = Sündenwunden, die Zunge der Hunde = die Zunge der Lehrer und Prediger rc. p. 1652 — 54 D.

169) Der Unterschied ist bes. deutlich in der Hom. über den bethlehem. Kindermord, sie ist bei Aelfrik 1, 76 — 90 fast ganz historisch, bei Beda hom. ed. Gile 266 f. bloß allegorisch typisch.

170) All. 1, 150. 218. 2, 84. 98. 224. 608. H. de S. cod. Cott. fol. 61 b 62 a.

ten Adventssonntag [171]). Eigenthümlich ist ihm auch das Eingehn auf mögliche Zweifel und Fragen der Laien; worauf er kurze, bald mit dem Ansehn der Theopneustie abweisende, bald durch Analogien erläuternde Antworten ertheilt [172]).

Aelfriks schriftstellerische Erscheinung ist endlich auch dadurch anziehend und bedeutend, daß er sich von dem herrschenden genus dicendi Asiaticum seiner Zeit gänzlich losgesagt, eine so edle Einfachheit, Klarheit und Gediegenheit des Ausdrucks erreicht hat, daß er der erste Prosaist der Angelsachsen heissen muß, und seine Sprache wie sein Styl an Gewandtheit, Durchsichtigkeit und guter Haltung in seinem Volke unübertreffen dasteht. Man sieht, daß er, wie er selbst aussagt, sich an Alfreds Schriften gebildet hat; aber die Leichtigkeit und Abrundung der Darstellung ist ihm in viel höherem Grade gelungen. Als geistlicher Dichter hat sich Jeder von Beiden auch versucht: hier steht Alfred höher, und ist Aelfrik, der Zuviel der rhythmischen Form unterworfen hat, und absichtlich als Mann des Volkes den höheren Ausdruck vermeidet, weit zurückgeblieben. Aber Elfriks Prosa ist bei weitem durchgebildeter, exacter und ansprechender. In jedem Glied seiner Rede ist er vollkommener Volksredner.

Als Theolog ist er früher geschildert in dem ganzen Abschnitt von der Lehre der angels. Kirche. Ueberall sahen wir ihn nach verständiger und praktischer Auffassung der Dogmen ringen, und ebenso lebendig frisch und aufrichtig das Geheimnißvolle der Heilsthaten und der Person des Erlösers hinnehmen. Ihm eigen scheint eine Weiterführung der Rechtfertigungslehre durch Vermittelung praktischer Rechtsbegriffe, wodurch sie sich der des Anselm nähert, und eine Ausbildung der Abendmahlslehre des Ratramnus noch mehr nach augustinischem Sinne [173]). Von chiliastischen Ueberschwenglichkeiten finden wir ihn frei, obwohl er mit seiner Zeit an dem nahenden Ende der Dinge und Wiederkommen Christi festhält.

Dies war sogar ein Hauptbeweggrund für ihn, als Volkslehrer aufzutreten, und als solcher ist er von hervorragender Größe. Musste schon dadurch sein Wort eindringen, daß es von inniger Liebe zum Volke als Eigenthum Christi getragen, in der schlichtesten und lebhaftesten Form einherging; musste es durch die beständige Richtung auf die zu tröstenden Nöthe und auf die zu rügenden Gebrechen seiner Gegenwart fassen und heben: so musste die Wirkung seiner Rede sich ungemein erhöhen und verdichten durch die so altbeliebte und so unmittelbar eindringliche volksmäßige rhythmische Anlage, die er einem so großen Theil seiner Werke zu geben wusste, worin er einzig in der Geschichte der Homilie dasteht; denn auch ein Abraham von Sancta Clara hat nur Verse eingelegt, Niemand

[171]) Als Beispiel seiner freien Behandlung, auch bei ziemlicher wörtlicher Uebersetzung einzelner Theile, kann AH. 1, 608 — 18 die Adventspredigt dienen, die bei Gregor. ed. Bened. T. I, 1436 — 1439 steht; ebenso AH. 2, 72 — 84 die auf Septuagesima bei Greg. I, 1510 — 15.

[172]) AH. 1, 12. 20. 110. 158. 160. 236. 2, 268.

[173]) Die beiden Punkte sind in d. J. 1855 S. 570 und 576 — 587 bes. 584 f. weiter ausgeführt. Es ist bekannt, daß in der altenglischen Kirche eine der Verwandlungslehre entgegengesetzte Auffassung am längsten sich erhielt. Dies geschah offenbar mit durch Aelfriks Popularität.

sonst ganze Predigten in poetischer Form zu geben gewagt. Auf der andern Seite musste doch auch jede Abziehung vom Gegenstand der Rede auf die Person des Redners, die so oft den religiösen und sittlichen Eindruck beeinträchtigt, wegfallen, bei der Objectivität seiner auf frühere Urheber zurückgeführten Redestoffe, bei der Enthaltsamkeit in der Stylisirung, und bei dem Ernst seiner Mahnung womit er das Wichtige lieber gar oft als gar schön zu sagen bemüht ist.

Ein rechter Volkslehrer hat stets zu kämpfen. So finden wir ihn denn, seiner Zeit gemäß, beharrlich nicht nur in der Rüge gegen die Schwächen und Lieblingssünden des germanischen Volkscharakters, sondern auch in vollem Kampfe gegen den groben und feinen Aberglauben heidnischer und halbheidnischer Umgebung. Im Norden und Osten des Landes, wo fast nur dänische und norwegische Bevölkerung war, mag noch viel Heidenthum offen fortbestanden haben; und da seit Edgar besonders Skandinavier durch das ganze Land hin Zugang gefunden hatten, scheint der alte Hang auch der Sachsen und Angeln zu den Bräuchen der Vorväter wieder genährt worden zu sein. Wenn nicht, so wäre es unbegreiflich, warum Elfrik so oft einzuschärfen für nöthig gefunden hätte, daß das Opfern unerlaubt sei, und daß man die Opfer des A. T. nur geistig nachahmen dürfe. Noch mehr, er nahm sogar eine Predigt, die er über die falschen Götter gehalten hatte, in seine zum Vorlesen bestimmte Sammlung auf. In dieser noch ungedruckten Homilie heisst es: „dieser Jupiter ist der vornehmste aller der Götter, welche die Heiden in ihrer Verirrung hatten, der hieß Thor bei einigen Völkern, den die dänischen Leute am meisten lieben"; weiterhin erwähnt er noch als des Mercurius dänischen Namen Othon, und ein Weib Venus, der der sechste Tag heilig gewesen, welche schamlose Göttin in Dänisch Fryeg heisse [174]). Dies sind allerdings die nordischen, nicht die angels. Formen der Namen; woraus man abnehmen kann, daß die Angelsachsen selbst jetzt von grobem Götzendienste völlig frei waren, sonst würde Aelfrik gegen Thunor, Vodan und Frige zu Felde gezogen sein; es scheint daß er nur wegen der Berührung mit den Dänen für die Seinigen fürchtete. Aber das aus dem Opfern hervorgegangene Zaubern war noch in den mannichfaltigsten Formen bei ihnen gangbar; dagegen hat er nicht nur gelegentlich wiederholt geeifert, sondern auch eine eigne Strafpredigt gehalten die unter der Aufschrift de auguriis in die Heiligenleben gekommen ist [175]). Die Kirche hatte, ausser dem Gebrauch der Heilmittel der Natur, auch die Segnung der Heilkräuter und so auch viele andre Segnungen d. h. Besprechungen gestattet, wenn sie nur mit Anrufung des dreieinigen Gottes vorgenommen würden und nicht eines Götzen [176]). Dies erkennt Elfrik z. B. auch für die Viehsegen an, und

[174]) Hom. de S. in Cod. Cott. Jul. E 7. fol. 236 ff., bes. 238 a. Uebrigens behält er unbewusst heidnische Ausdrücke bei: meotod, vealdend, das fidherham an guten und bösen Engeln, vyrd, väfersyn und yrnende here das wilde Heer, letztres AH. 2, 302. 1, 610.

[175]) Gelegentliches AH. 1, 366. 474. 476. De aug. hom. de S. Cod. Cott. fol. 80 a — 83 b über Gal. 5, 19 — 21 nach Augustin.

[176]) Daneben zeigen sich folgende der kirchlichen Sitte angehörige:

rechtfertigt es mit Kol. 3, 17; er tadelt dabei nur die Meinung, daß man bei einigen Vieharten nicht mit Segen sondern nur mit Fluch etwas ausrichte (AH. 1, 100). Den Fluch verwirft er unbedingt, doch nicht ohne seine Wirksamkeit vorauszusetzen wenn ihn Eltern über Kinder aussprechen (AH. 2, 34. 36). Tagewählerei und Einfluß des Mondes und der Sterne aufs Menschenleben bestreitet er eben so sicher, wie wenn man den Benedictstag für einen glücklichen, den Montag für einen Unglückstag halte, an dem man z. B. nicht aderlassen dürfe. „Das Loos gebrauchen darf man mit Glauben, jedoch in weltlichen Dingen, und ohne Anwendung geheimer Kunst (der Runen); das ist nicht Zauberei, sondern sehr oft Weihung [177])".

Da nun aber, wie nicht zu verkennen ist, ein Theil des alten Volksglaubens nur mit verwandelten Namen im Mittelalter in die kirchliche Praxis übergegangen war, indem namentlich die Verehrung der Maria neben Gott dem Vater und dem Sohne an die Stelle der Frige neben Wodan und Thonar, und die Verehrung der Heiligen sowie des Kreuzes an die Stelle der Verehrung der Helden und Untergötter und des Baumes getreten war: so fragt sich, wie sich Elfrik dazu verhielt. In Bezug auf die Anrufung Maria's und der Heiligen um ihre Fürbitte blieb er natürlich in der Tradition der Kirche. Seine besonnenen Lehrsätze darüber sind früher im zweiten Artikel aufgeführt und belegt; woraus hervorgeht, daß er jene Anrede nicht mit Verehrung verwechselt haben wollte [178]). Weil dies nun doch vom Volke gewöhnlich zu geschehen pflegt, so ist es eine verdienstliche Bemühung Elfriks, daß er wiederholt abmahnt im Glauben von Maria weiter zu gehen, als die älteren Kirchenväter, und daß er oft und ausdrücklich an Heiligenfesten selbst warnt, die Heiligen deren Andenken man feiere, zu Gegenständen der Verehrung und Anbetung zu machen [179]). — Gegen die Annahme mechanischer Wirkung guter Werke spricht er mit ernstem Dringen auf innere Umwandelung und inneren Werth. Seine Lehre davon ist im zweiten Artikel (Not. 43) belegt. Er geht so weit, das äussere Regelleben an sich verdienstlos zu nennen (AH. 1, 398). Ein ganzes Buch, das an Sigwerd, schrieb er darüber, daß man nicht mit

Segnung der Lichter AH. 1, 150. der Palmzweige 1, 218. der Asche an Aschermittwoch de S. Cod. Cott. fol. 64 b, des Bechers, woraus die Laien in der Fastenzeit trinken, durch den Bischof ebend. fol. 62 b.

[177]) Hom. de S. fol. 87 a. Gegen Werthlegung auf Träume eb. fol. 100 b.

[178]) Vgl. d. Z. 1855. S. 559. 568 f. Vom Kreuz, dessen Findung und Erhöhung damals schon gefeiert wurde, heisst es AH. 2, 306: „Christen sollen sich zwar beugen vor dem geheiligten Kreuze in des Heilandes Namen, da wir nicht Das woran er litt haben, sondern nur dessen Bild; jedoch beugen wir uns vor demselben immer in Gebeten zu dem mächtigen Herrn, der am Kreuze litt; und das Kreuz (dient) zum Gedächtniß seines edlen Leidens, als heilig durch ihn, obwohl es im Walde gewachsen ist; wir ehren es immer nur aus Ehrfurcht vor Christus, der uns aus Liebe durch dasselbe erlöste, wofür wir ihm auf immer im Leben danken".

[179]) Zu dem früher Beigebrachten füge ich aus hom. de S. fol. 98 b hinzu: „Es ist jedoch zu wissen, daß wir Gottes Heilige nicht so anbeten dürfen wie Gott selbst, denn er ist der einige Gott über alle Dinge, sondern wir sollen die Heiligen bitten, daß sie für uns bei dem allmächtigen Gotte bitten der unser Herr ist, daß er uns helfe". Aehnlich AH. 1, 474.

Worten sondern mit Thaten sprechen und Gott dienen müsse. Und all sein Lehren und Ermahnen geht auf das Streben nach innerer Güte. Gerade wo er von der Nothwendigkeit des Fastens predigt, fügt er (de S. fol. 67 a) hinzu: „Kein Fasten ist Gott so angenehm, als wenn man Gemeinheiten (fûlnysse) verabscheut, sich von Lastern enthält, Gott mit guten Verehrungen gefällt und mit Vernunft lebt". — Dieses alles beweist, daß Aelfrik als Volkslehrer unter Denjenigen, welche nach Läuterung der überlieferten katholischen Lehre strebten, eine hervorragende Stelle einnimmt.

Sein Verdienst um Bildung und Erhebung der Geistlichkeit und des Mönchslebens ist kein geringeres. Er rügte nicht bloß die Unkenntniß der Geistlichen und ihre Schlaffheit in der Lehre und im Vorbild des Wandels; er ermahnte nicht blos, sich nicht auf Einübung des Credo und des Paternoster zu beschränken [180]; er forderte nicht blos, was er auch durch Bischöfe gebieten ließ, daß die Priester an Sonn- und Festtagen über die Evangelien in der Muttersprache predigen sollten [181]; er griff vielmehr auch selbst mit unermüdlicher mühesamer Thätigkeit das Werk ihrer eignen Unterrichtung an, er rüttelte sie endlich aus dem nachlässigen säumigen unvorbildlichen Lebenswandel auf, durch Vorhalt aller gesetzlich für sie bestehenden kirchlichen Vorschriften, wozu auch der Cälibat gehörte, indem er alle die Einwendungen womit sie sich von diesen unbequemen Anforderungen an den Priester loszumachen suchten, vollkommen zerstörte.

Von protestantischen Beurtheilern wird ihm, sowie der Dunstan-Ethelwold'schen Schule überhaupt, das Eifern gegen die Priesterehe und für das Mönchthum, sowie das Streben die Benedictiner in die Kirchen und Schulämter zu bringen, als etwas Hierarchisches nicht eben zu den Verdiensten angeschrieben. Allein der Zustand der englischen Geistlichen und Kanoniker in jener Zeit, wenn wir darüber auch nicht bestochene Zeugen, mönchische Schriftsteller anhören, sondern ihn nach den in öffentlichen Urkunden gegen sie gerichteten gesetzlichen Bestimmungen und Anklagen ermessen, scheint dazumal das Zurückhalten derselben von stärkeren Banden, die sie an's weltliche Leben knüpften, und die Empfehlung der Benedictiner zu geistlichen Hirten und Oberhirten vollkommen zu rechtfertigen. Die Geistlichen hatten noch unter Edgar, dem kirchlichsten der ags. Könige, mehr Freude an den Waffen, an Falken und Jagdhunden als an den Büchern und am Kirchendienst. Bei Festen und Trinkgelagen, die von Alters her mit Hochzeiten und Leichenfeiern verbunden waren, sorgten sie für Unterhaltung durch Gespräch, auch durch Erzählung und Gesang, und hatten Ansehn als Tonangeber und selbst als „Bierdichter" [182]. Aber der Schaden Israels scheint ihnen wenig das Herz verzehrt zu haben: „die Lehrerzählungen", die evangelischen, wussten sie den Laien in den Kirchen nicht zu erzählen, die Freude am Worte Gottes wussten sie ihnen nicht zu erwecken und zu bele-

[180]) All. 1, 334. 412. 2, 448. 532. 536. de S. fol. 65 b.

[181]) Ep. ad Wulfs. can. 24; was zwar bereits unter Edgar öffentlich geboten war, aber nicht gehalten werden konnte von den völlig unfähigen Geistlichen.

[182]) ealuscôp nach dem northumbr. Priestergesetz Cap. 41. Edgar can. 58; womit die Waffenverbote stimmen, und die Jagdverbote eb. can. 64.

ben [183]). Wie wäre es auch möglich gewesen? die Bibel und alles zu ihrer Auslegung Gehörige, die Homilie und alles zum Verständniß des Lehr- und Seelsorgeramtes Führende, war ja nur im Latein vorhanden, das sie so wenig verstanden, daß Aelfrik den Hirtenbrief an die Geistlichen des Sprengels von Shireburne, dessen Klagen und Rügen sich lateinisch besser für sie ausgenommen hätten, in der Sprache der Laien schreiben musste. Unter solchen Umständen konnte damals die Priesterehe nur zu weiterer Schlaffheit führen, und dazu dienen das Volk von der Kirche weiter abzuführen; ganz abgesehen von den Vergehungen Einzelner, wie Bigamie, Verstoßung und neue Verheirathung, was vor allem Volk auf dem Concil zu Aenham Priestern zur Last gelegt werden konnte. In der praktischen Durchführung der Ehelosigkeit der diensthuenden Priester ist Aelfrik milder als seine Vorgänger: er will nicht schon bestehende Ehen getrennt wissen; er findet selbst den „Priestern gemeinen Standes" das Heirathen erlaublich, wofür er sich (Hom. 2, 94) auf Gregor beruft. Aber mit Entschiedenheit fordert er, daß Priester welche mit dem h. Abendmahl umzugehen hätten, und ihrer Regel gemäß die in Klöstern lebenden Priester sich zu vollkommener Keuschheit entschliessen sollen. Dies war auch allen Spuren nach die Meinung der Edelsten und Angesehnsten im ags. Volke. Zeugen dafür sind die Thane, welche Aelfrik begünstigten, voran Aethelmaer der Große, und die Ealdormänner Aethelvine von Ostanglien, Aethelweard von Dorsete, Leofrik von Nordmercien, Siward von Northumbrien und der im Heldenkampf gegen die Dänen 993 gefallene Ealdorman Byrhtnoth, der gefeierte Liebling seines Volkes [184]). — Wenn es aber auch Niemand damals eingesehen hätte, was der vermeintliche Widerstand gegen Rom dazumal zu sehen in der That nicht verhinderte, dem geschichtlichen Blick, welchem nun lange Reihen von Rückschritten und neuen Ansätzen in kirchlicher Entwickelung vorliegen, kann nicht zweifelhaft sein, der Untergang der Priesterehe und das Emporkommen der Benedictiner in Aelfriks Zeit und unter dem Einfluß seiner hierin viel getadelten schriftstellerischen Thätigkeit, durch welche die öffentliche Meinung in diesem Punkte entschieden wurde, war das günstigste Ereigniß für das Gedeihen der Kirche und Schule, für die Durchdringung der Laien mit den lehrenden und erziehenden Stoffen des Evangeliums, worin er, noch mehr als der lateinische Gregor der Große, der Apostel des englischen Volkes zu heissen verdient, wie für die gesammte höhere geistige Bildung seiner Nation, worin seine Nachfolger in der Gelehrsamkeit Mehr zu leisten im Stande waren, aber ohne Vermittelung der edlen Benedictiner Nichts zu leisten vermocht hätten.

Wir erfahren von seinen Schülern nur den Namen eines einzigen, der nicht zu den begabtesten gehört zu haben scheint; von ihm oder einem

---

183) Vgl. d. Z. 1855 S. 491 Not. 11. 12. S. 529 — 540. bes. 538.

184) Nur Ein anders gesinnter Ealdorman, Alfhere von Mercien wird in Edgars Zeit namhaft gemacht; ausser den Genannten aber, welche den Benedictinerorden als den für allen Unterricht thätigen beförderten und über deren Sinn die Urkunden Dasselbe wie die Chronisten aussagen, manche Andere. Von einem Graf Richard († 1007) erzählt W. v. Malmsb., daß er at Fischamne die Mönchsregel einführte.

andern nur dieß, daß er mit der Abendmahlslehre seines Lehrers unter Lanfrank anstößig geworden war. Aber die gesammte Geistlichkeit der Folgezeit, die sich bilden wollte, hatte dafür seine Schriften als leicht zugängliche Hilfsmittel und musste zu ihm in die Schule gehn. Von unmittelbarem Einfluß hören wir, daß sie nach den von Aelfrik vorgeschlagenen, vom nördlichen Erzbischof eingeführten Verordnungen nun wenigstens zehn Bücher besitzen mussten, worin der Psalter und die beiden Theile des neuen Testaments obenan stehen, und daß sie, wie schon bemerkt, angelsächsisch predigen mussten. Wichtiger ist, daß sie es nun nach seinem Beispiel selbständig zu thun lernen konnten, und Thatsache, daß sie es ausgeführt haben. Noch in seiner Zeit hat er allem Anschein nach auf die schriftstellerische Thätigkeit des Erzb. Wulfstan (Lupus) anregend eingewirkt. Ueber die Zeit der Störungen aller Entwickelung durch die Dänenkriege hinweg, und bis weit in das ebenfalls hemmende Umsichgreifen der neuen Sprache seit der normännischen Eroberung, nämlich bis tief ins zwölfte Jahrhundert hinein reichen die Abschriften der älfrikschen Predigtwerke, wie ihre jüngere Sprache verräth. Und in den oben als gemischte bezeichneten Handschriften nehmen mit der Zeit immer mehr zu die fremden von andern herrührenden, nur nach seinem Muster bearbeiteten angelsächsischen Homilien [185], welche ebenfalls verdienten herausgegeben zu werden. Niemand hat vor ihm die Wichtigkeit eines übersetzten Donat für die Bildung der Geistlichkeit eingesehn, noch sich der Mühe unterzogen; Niemand hat vor ihm gewagt ein biblisches Buch dem Volke zugänglich zu machen; bald nach ihm wurde auch eine ganze Uebersetzung des N. Test. möglich, nachdem er daraus die Perikopen eingeführt hatte. Keiner seiner Vorgänger hat die Rüge und Mahnung an die Lehrer und Hirten des Volkes durch Schriften zu einer ständig rufenden und andringenden gemacht; keiner seiner Volksgenossen vor ihm hat eine gleiche Klarheit, Würde, Fülle und Macht der Rede erlangt.

Nach Diesem allen muß das geistige Rangverhältniß der Namen in der angelsächsischen Kirchengeschichte anders als bisher bestimmt werden. Dunstans nur auf äussere Macht gegründeter Einfluß war einen Augenblick betäubend, aber eben so vorübergehend als sich überstürzend; in der kirchlichen Literatur ist er, wie auch Oswald, eine Null geblieben. Ethelwolds gediegene Wirksamkeit ist, bei der Milde die er mit seinem Eifer verband, und und bei dem einsichtigen auf Bildung in der Muttersprache gerichteten Streben seines Unterrichts, zu höheren ihn überdauernden Erfolgen gelangt. Die Früchte davon selbst zu brechen, die reformatorischen Regungen im englischen Volke zu begründen, das war Aelfrik vorbehalten; mehr als Beda und selbst als Lanfrank und Anselm glänzt unter den Lehrern seiner Nation, die ihr sich wirklich ganz hingaben, sein Name, nur zu vergleichen mit dem Ruhme eines Aldhelm in früherer und eines Wikleff in späterer, reiferer Zeit.

[185]) Vgl. d. J. 1855. S. 514 und hier aus dem 4. Artikel Not. 99.

III.

Die Kolonieen der römischen Kirche in den Kreuzfahrer-Staaten.

Von

Wilhelm Heyd, Repetent, Stadtvicar in Stuttgart.

Einleitung.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß die Kreuzfahrer in erster Linie das Ziel im Auge hatten, das heilige Grab den Händen der Ungläubigen zu entreissen. Aber der Verlauf des Kriegs brachte es mit sich, daß der Eroberung der heiligen Stadt andere Eroberungen orientalischer Ländergebiete vorhergingen und folgten, deren bleibender Besitz den Kreuzfahrern um so wünschenswerther sein musste, als davon der Besitz der heil. Stadt selbst mehr oder minder abhing. Sollten die Kreuzfahrerfürsten solche mit höchster Mühe und unter viel Blutvergiessen eroberten Länder den schwachen Griechen zurückgeben, welche früher die Herren derselben gewesen waren, aber auch deutlich gezeigt hatten, daß sie dieselben gegen den Andrang der Orientalen nicht behaupten konnten? Obgleich viele jener Fürsten dem byzantinischen Kaiser gegenüber Verbindlichkeiten in dieser Richtung eingegangen hatten, so kam es doch zu einer solchen Zurückgabe nicht. Denn ein gar nicht unbedeutendes Neben-Motiv der Kreuzzüge war gewiß die Hoffnung auf Ländererwerb in dem schönen Orient, namentlich bei den in den Kreuzzügen eine Hauptrolle spielenden Normannen, für deren abenteuerlichen Eroberungstrieb auch sonst kein Land zu entlegen war. So entstanden denn, wie wir wissen, mehrere selbständige von Abendländern (Lateinern, Franken) gegründete und beherrschte Staaten im Orient, welche zu den europäischen Mutterländern in ein gewisses Kolonialverhältniß traten. Aber auch die geistlichen Begründer und Leiter der Kreuzfahrten, die Päpste, hatten nicht daran genug, das heil. Grab wieder in den Händen der Christenheit zu wissen. Im Abendland hatte damals die römische Kirche den Höhepunct ihrer Macht erreicht; das Morgenland war ihr durch das zwischen ihr und der griechischen Kirche bestehende Schisma zum guten Theil verschlossen. Es ist merkwürdig, daß schon Gregor VII. den Plan fasste, die Union der griechischen mit der römischen Kirche d. h. die Herrschaft der letztern auch im Morgenland, durch einen Kriegszug der Latei-

ner ins Morgenland herbeizuführen. Der byzantinische Kaiser Michael Dukas, durch die Fortschritte der Muselmänner in Kleinasien in große Noth versetzt, hatte den Papst um Hülfe gegen Dieselben gebeten und daran Unionsversprechungen geknüpft. Gregor betrieb i. J. 1074 durch Aufrufe an die ganze Christenheit (Epp. I, 49. II, 37. bei Mansi XX, 100. 153. Jaffé, Regesta Pontificum p. 409 nr. 3587. p. 415. nr. 3672.), an den Grafen Wilhelm von Burgund (Epp. I, 46. bei Mansi ibid. 97. Jaffé p. 409 nr. 3584.) und an Kaiser Heinrich IV. (Epp. II, 31. bei Mansi ibid. 149. Jaffé p. 415. nr. 3665.) den erbetnen Hülfszug, an dessen Spitze er sich selbst stellen wollte und bei welchem er sogar schon das heil. Grab als äusserstes Ziel ins Auge fasste. Seine Beweggründe zu dieser Hülfeleistung, die übrigens nachher nicht realisirt wurde, spricht er gegen Heinrich IV. in den Worten aus: „Auch Das treibt mich am meisten zu diesem Unternehmen, daß die griechische Kirche abgefallen ist, daß auch die Armenier den rechten Glauben sämmtlich verloren haben, daß alle Orientalen von dem heil. Petrus die Entscheidung über ihren Glauben erwarten" [1]). Die Kreuzzüge, welche, wie wir gesehen haben, bald den Charakter selbständiger Eroberungskriege der Lateiner im Morgenland annahmen, brachten die hochfliegenden Plane Gregors VII. theilweise wenigstens zur Erfüllung. So wenig die Führer der Kreuzheere die politische Herrschaft über die eroberten Länder den Byzantinern abtraten, so wenig waren die Päpste gemeint die kirchliche Suprematie über dieselben der byzantinischen Kirche anheimzugeben, welche sie früher beherrscht hatte, oder das orientalische Sectenwesen frei fortwuchern zu lassen. Die römische Kirche sollte die herrschende werden nicht blos am heiligen Grab, nicht blos in dem für die Christenheit classischen Lande Palästina, sondern überhaupt überall wo die Kreuzfahrer ihre Fahnen aufgepflanzt hatten. Die vielen abendländischen Geistlichen und Mönche, welche die Kreuzzüge mitmachten, waren auch gewiß nicht blos von dem Eifer beseelt, das Volk und die Fürsten unterwegs geistlich zu berathen, oder von dem Wunsche, das heil. Grab zu sehen und dort zu beten, sondern es trieb sie ohne Zweifel auch die Aussicht, im Lande „wo Milch und Honig fliesst", oder in irgend einer neuen Kolonie der römischen Kirche Aebte oder Bischöfe oder gar Patriarchen zu werden. Daß auch die weltlichen Großen, welche den ersten Kreuzzug leiteten, eine solche Ansicht von der zukünftigen Gestaltung des Kirchenwesens im Orient hatten, zeigt ein Brief derselben an den Papst Urban II., worin sie ihren

[1]) Michaud, bibliothèque des croisades II, 488 — 490. v. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzugs S. 488 f.

Feldzug bis zur Eroberung Antiochiens beschreiben. Von dieser Eroberung selbst sprechen sie in folgender Weise: „et ita dominus noster Jesus Christus totam civitatem Antiochenam Romae religioni et fidei mancipavit. Da aber nun der päpstliche Legat Adhemar von Puy kürzlich gestorben sei, solle der Papst selbst nach Antiochien, in diese Stadt Petri, wo die Christen zuerst diesen Namen bekommen haben, sich verfügen und den Krieg, der ja sein Krieg sei (quod tuum est proprium) seinerseits vollenden. „Nos enim Turcos et paganos expugnavimus. Haereticos autem Graecos et Armenos atque Syros Jacobitasque expugnare nequivimus". Zu dem Ende solle vielmehr der Papst von der Cathedra Petri in Antiochien Besitz nehmen und alle diese Häresien mit seiner Autorität und unter ihrer (der Kreuzfahrerfürsten) kräftiger Mitwirkung (nostra virtute) ausrotten [2])".

Die Länder welche die Kreuzfahrer mehr oder minder dauernd im Besitz hatten, waren bekanntlich Palästina und Syrien (das gegen den Euphrat hin gelegene Fürstenthum Edessa eingeschlossen), Cypern und das europäische Centralland des byzantinischen Reichs (lateinisches Kaiserthum). Diese Länder trafen die Kreuzfahrer in sehr verschiedenen Zuständen, politisch sowohl als kirchlich betrachtet. In Palästina und Syrien war die Christenheit unterdrückt von muselmännischen Herrschern, in Cypern und der Hämus-Halbinsel dagegen war sie frei und herrschend. In den beiden letzteren Ländern überwog griechisches Bekenntniß und griechischer Ritus weitaus; auf dem asiatischen Continent aber stellte sich der orthodox-griechischen Kirche, deren Anhänger man in Syrien und Aegypten wegen des engen Bandes zwischen Staat und Kirche in der byzantinischen Welt sehr bezeichnend Melkiten (Anhänger des Kaisers) nannte [vgl. z. B. Michaud (Reinaud), bibliothèque des croisades IV. p. 207.], eine Reihe mächtiger häretischer Religionsparteien gegenüber. Ueber all das hin breitete nun, gestützt auf die Waffen der Kreuzfahrer, das römische Kirchenwesen sein Netz aus.

I. Syrien und Palästina.

Verfolgen wir die Berichte der Chronisten des ersten Kreuzzugs, so erkennen wir, daß die Kreuzfahrer in Syrien eine viel zahlreichere christliche Bevölkerung vorfanden als in Palästina. Die Herrschaft der Muselmänner über Syrien war durch eine längere Periode byzantinischer Herrschaft unterbrochen worden, durch welche das Christenthum in

[2]) Fulcher. Carnot. bei Duchesne, Script. Hist. Franc. IV. p. 830 f. Reuber. Script. veteres p. 309 f. Baluze, Miscell. I etc.

diesem Lande wieder zu Kraft und Blüthe gekommen war; als die Kreuzfahrer vor Antiochien rückten, war diese Stadt nur erst wieder seit 14 Jahren in den Händen der Ungläubigen [3]). Auch hatte die muselmännische Herrschaft daselbst den Charakter einer bloßen militärischen Occupation; nur die Behörden und die Besatzungen in den syrischen (und cilicischen) Städten waren muhammedanisch, die übrigen Bewohner aber christlich [4]); das Land, fast durchaus von armenischen oder griechischen Christen bewohnt, wurde von den muhammedanischen Garnisonen der Städte und Burgen im Zaum gehalten [5]). Ganz anders Palästina. Dieses Land seufzte seit 4 Jahrhunderten unter einer andauernden und energischen muselmännischen Herrschaft; eine Menge Ungläubige hatten sich im Lande niedergelassen, und namentlich in den Seestädten, deren Werth die Araber wohl zu schätzen wussten, finden wir fast keine Spur christlicher Bevölkerung mehr zur Zeit der Ankunft der Kreuzfahrer. Auch auf dem Lande wohnten blos zerstreut einheimische Christen (Syrer) [6]). In Jerusalem war allerdings eine christliche Gemeinde vorhanden. Auf die Stärke derselben lässt sich aus Folgendem einigermaßen ein Schluß machen (Guil. Tyr. IX, 17. 18.). Um 1060 wurden die Bürgerschaften der palästinensischen Städte von dem ägyptischen Khalifen, ihrem Landesherrn, angewiesen, ihre vielfach verfallenen oder zerstörten Stadtmauern wiederherzustellen und starke Thürme zu errichten. Dies musste auch in Jerusalem geschehen. Den Christen daselbst nun wurde bei der Vertheilung ein Viertel der Stadtmauer zur Wiederherstellung zugeschieden. Wilhelm v. Tyrus bemerkt, daß diese Belastung im stärksten Mißverhältniß zu den Geldmitteln der ohnedieß ausgesaugten Gemeinde gestanden habe, aber der Seelenzahl der Chri-

3) Ueber die Zeitbestimmung s. Weil, Geschichte der Khalifen III. p. 129 f.

4) Guil. Tyr. über Antiochien V, 11: paene omnes civitatis habitatores fideles erant, sed nullam in civitate habentes potestatem; nam, eis negotiationi et aliis mechanicarum artium officiis vacantibus, solis Turcis et infidelibus militare licebat et majores civitatis administrare dignitates: unde nec arma iis licebat tractare nec ad curam rei militaris admittebantur; über Tarsus III, 19: erat autem praedicta civitas sicut et reliqua universa regio christianos habens habitatores, Armenios videlicet et Graecos; exceptis paucis, qui usum et auctoritatem habentes militiae munitionibus praeerant populum violenta dominatione prementes; fidelibus autem militare non permittebatur, sed negotiationibus et agriculturae dabant operam. Vgl. ferner Guil. Tyr. IV, 7. X, 23. XV, 4. Fulcher. Carnot. bei Duchesne IV, 828. Alb. Aq. bei Bongars Gesta Dei per Francos p. 246. 290. u. s. w.

5) Guil. Tyr. IV, 1. V, 1. 2. XVIII. 28. Gesta Francorum et alior. Hieros. l. p. 9. 10. 11. 14. 21. 22. (bei Bongars), Fulcher. Carnot. l. c. p. 827. Kemaleddin bei Michaud IV, p. 8. 10.

6) S. z. B. Fulch. Carnot. l. c. p. 842. 848. Emad-eddin bei Michaud-Reinaud bibliothèque des croisades IV. p. 204 f.

sten mag sie ungefähr entsprochen haben. Denn es wurde eben im Zusammenhange mit diesem Bau des Mauerviertels den jerusalemischen Christen auch das an diesen Mauertheil stoßende Stadtviertel zum Wohnen eingeräumt, während sie bisher unter den Saracenen zerstreut gewohnt hatten: woraus zu entnehmen, daß die Christen damals wirklich in der Zahl so stark waren, um ein Viertel (quartam partem) der Stadt Jerusalem zu füllen. Aber in solcher Zahl trafen die Kreuzfahrer die jerusalemischen Christen schon nicht mehr; denn eben kurz vor ihrer Ankunft, ja während sie von Syrien heranzogen, waren die christlichen Bewohner Jerusalems, als angebliche Anstifter des Kreuzzugs und des heimlichen Einverständnisses mit ihnen beschuldigt, Gegenstand der blutigsten Verfolgung (Guil. Tyr. XI, 27.). Am Ende wurden bei der Annäherung der Kreuzfahrer gegen die Stadt alle christlichen Einwohner bis auf die Greise, Weiber und Kinder aus derselben herausgetrieben. (Guil. Tyr. VII, 23). Obgleich diese Letzteren, die sich wohl bis zur Ankunft der Kreuzfahrer in der Nähe von Jerusalem aufgehalten haben, gewiß nach der Eroberung der Stadt durch die Lateiner wieder hereingezogen sind, war doch die syrisch-christliche Bevölkerung Jerusalems noch in den ersten Zeiten der Kreuzfahrerherrschaft so unbedeutend (quasi nullus eorum numerus), daß König Balduin I. aus dem Ostjordanland eingeborne Christen herbeizog, um die leeren Stadttheile zu füllen (Guil. Tyr. XI, 27.). Ausserdem waren noch christliche Bevölkerungen in der alten Prophetenstadt Thekoah und in Bethlehem (Guil. Tyr. I, 6. VIII, 7.), welche bei der Belagerung Jerusalems den Kreuzfahrern thätige Hülfe leisteten. Wir wissen auch, daß schon vor dem Beginn dieser Belagerung, sei es auf den Hülferuf der Bethlehemiten hin [7]) oder von freien Stücken in ritterlicher Abenteuerlust [8]), Tankred einen Streifzug nach Bethlehem machte und dort mit großer Freude von den Gläubigen empfangen wurde [9]). Endlich lässt sich nicht zweifeln, daß auch in Neapolis (Nabulus, das alte Sichem) Christen wohnten; denn nach der Erzählung der Gesta Francorum et alior. Hierosolymit. [10]) und Wilhelms von Tyrus (IX, 11.), luden bald nach der Eroberung Jerusalems die Bewohner jener Stadt die Franken zu sich ein und unterwarfen sich ihnen alsbald freiwillig.

---

[7]) Radulph. Cadom. bei Martene nov. thes. III. p. 480. Gesta Francorum expugn. Hierus. b. Bong. I. p. 572. Alb. Aq. ib. p. 273. Guil. Tyr. VII, 24. Hist. belli sacri bei Mabillon Mus. Ital. I, 6. p. 214.

[8]) So scheint es nach Fulch. Carnot. bei Duchesne IV. p. 833.

[9]) Die Obigen u. Raimund. Agil. I. p. 176.

[10]) Bei Bongars I. p. 28.

Der Wechsel von Fanatismus und Toleranz, von leidenschaftlicher Unterdrückung anderer Culte und von respectsvoller Scheu vor den heiligen Orten und Handlungen Andersgläubiger, wie er überhaupt dem muselmännischen Regiment eigen ist, hatten auch die Christen in Syrien und Palästina zur Zeit der arabischen und seldschukischen Herrschaft erfahren. Manche Kirche in Palästina war in eine Moschee umgewandelt, andere zerstört worden; nicht blos bei der Eroberung des Landes, sondern noch später durch einzelne fanatische Khalifen, wie Hakim (Alhakim biamr Illasi, bei Weil Gesch. d. Khalif. III, 66.) um 1010, welcher sogar die Auferstehungskirche in Jerusalem von Grund aus zerstören ließ [11]. Im Uebrigen aber war den palästinischen Christen freie Religionsübung innerhalb gewisser Gränzen gestattet, und denen zu Jerusalem insbesondere der Besitz und die freie Benützung ihrer Kirchen und speciell der Auferstehungskirche durch Freibriefe Omars gewährleistet [12]. Die abendländischen Pilger, welche das heil. Land zur Zeit der muselmännischen Herrschaft besuchten, trafen dort viele christliche Kirchen und nicht wenige Klöster in Jerusalem, auf dem benachbarten Gebirg, am todten Meer, auf dem Berg Tabor und sonst [13]. Als die Kreuzfahrer zum ersten Male Palästina betraten, begrüßten sie zu Ramla in der St. Georgskirche die erste christliche Kirche des heil. Landes [14]; und bald darauf konnten die Bethlehemiten die Kreuzfahrer, welche von Tankred geführt zu ihnen kamen, unter Gesängen und Gebeten in ihre Marienkirche, die Stätte der Geburt Christi, führen [15]. In Jerusalem aber trafen sie die Auferstehungskirche, seit 40 Jahren wiederaufgebaut, und andere im Besitz der Christenheit. Noch mehr Kirchen und Klöster hatten sie in Syrien gefunden. Die Zahl der Kirchen

---

[11]) Guil. Tyr. I, 4. Glab. Radulf. III, 10. Ademar. Cabann. bei Pertz Mon. Germ. T. IV. p. 137. S. das Nähere bei Tobler, Golgatha S. 118 f.

[12]) Eutychii annales II, 284. Fundgruben des Orients V, 67. Tobler, Golgatha S. 104 f. 233. Die Auferstehungskirche blieb im Besitz der Christen während der ganzen Zeit arabischer Herrschaft, ausgenommen die Zeit zwischen 1010 u. 1048 (1055 nach Tobler), wo sie in Trümmern lag s. oben u. Guil. Tyr. I, 6; Näheres bei Tobler, Golgatha S. 120 f. Anm.

[13]) S. Arculf. ap. Adamnan. bei Mabillon Acta SS. Ord. Bened. Saec. III. pars II. p. 456 sqq. Willibaldi episcopi Cistetensis vita. ib. p. 330 sqq. Bernardi Sapientis itinerarium im Recueil de voyages et de mémoires publ. par la société de Géopraphie T. IV. (1839).

[14]) S. die Chronisten bei Bongars I. p. 26. 130. 582. 833. Auch diese berühmte Kirche hatte sich also aus ihren Trümmern (Zerstörung durch Hakem s. Ademar. Cabann. b. Pertz IV. p. 137) wieder erhoben.

[15]) Fulcher. Carnot. p. 833; vgl. dazu auch den Bericht v. Saewulf aus dem Jahr $110\frac{2}{3}$, welcher diese Kirche ein monasterium magnum et praeclarum nennt (in dem oben citirten Recueil p. 847).

in Antiochien wird von den Chronisten des ersten Kreuzzugs bei Gelegenheit der Eroberung der Stadt i. J. 1098 auf 340, 360, ja sogar auf 1200 (!?) geschätzt [16]), ihre Pracht bewundert[17]) und ihre gute Erhaltung gerühmt [18]).

Noch bestanden ferner die alten Patriarchate von Antiochien und Jerusalem, denen die christliche Kirche in Syrien und Palästina untergeben war. Zwar hatten eine Zeitlang die Araber die Wahl von Patriarchen in Antiochien nicht geduldet [19]), auch der Patriarchenstuhl von Jerusalem war während ihrer Herrschaft mehrere Jahrzehnte hindurch unbesetzt geblieben [20]). Aber von der ersten Hälfte des 8ten Jahrhunderts an saßen auf beiden Stühlen wieder Patriarchen [21]) in einer mit ziemlicher Sicherheit nachzuweisenden Reihenfolge bis zur Ankunft der Kreuzfahrer. Diese fanden, als sie Antiochien i. J. 1098 eroberten, den dortigen Patriarchenstuhl besetzt durch einen gewissen Johannes [22]); der jerusalemische wurde eben um die Zeit der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer 1099 erledigt, indem damals der alte Patriarch Simeon auf der Insel Cypern starb, wohin er sich begeben um neue Hülfsquellen für seine arme Gemeinde zu eröffnen [23]). Merkwürdig ist, daß von den vielen Bischöfen, welche früher, als das Christenthum in Syrien und Palästina noch blühte, fast in allen zum Sprengel dieser Patriarchen gehörigen Städten saßen, zur Zeit der Eroberung der Kreuzfahrer auch keine Spur vorkommt, soweit diese ihre Eroberungszüge ausdehnten. Nur Edessa freilich, das von muselmännischer Herrschaft frei und ganz christlich geblieben war (Alb. Aq. p. 221. Guil. Tyr. IV. 2.) hatte, wie sich von selbst versteht, auch fortwährend seine geistlichen Hirten und

16) Bei Bongars I. p. 23. 424. 525. 378.

17) S. die poetische Beschreibung bei Radulf. Cadom. p. 161.

18) Fulcher. Carnot. p. 825.

19) Theophan. Chronogr. ad a. 744. Die antiochenischen Patriarchen wurden während dieser Zeit in Konstantinopel gewählt und lebten dort oder in einem der Kaiserstadt benachbarten Kloster, ohne je Antiochien zu betreten.

20) Le Quien Or. christ. T. III. Art. Patriarch. Hierosol.

21) Warum die Khalifen gerade damals wieder Patriarchen hier wie in Alexandrien einsetzten, darüber s. die gewiß richtigen Bemerkungen Gfrörers Kirchengeschichte III. 1. S. 132 ff.

22) Daß sie daselbst einen griechischen Patriarchen trafen, erwähnt keiner der Chronisten, welche die Eroberung Antiochiens mitgemacht haben. Erst der spätere Alb. Aq. berichtet dies p. 260, aber Wilhelm v. Tyrus VI. 23 bestätigt es und nennt den Namen dieses Patriarchen, der sich übrigens auch aus andern Nachrichten constatiren lässt. S. Le Quien Or. christ. II, 757.

23) Auch dieses Mannes erwähnt keiner der Chronisten, welche den neuen Staat und die neue Kirche im hl. Land mitbegründen halfen. Das Obige nach Alb. Aq. I, 288. Guil. Tyr. VIII, 23. VII, 23. Der Name Simeon ist aus seinen Beziehungen zu Peter dem Einsiedler allgemein bekannt. cf. Alb. Aq. 184 ff. Guil. Tyr. I, 11.

Häupter; nach Alb. Aq. l. c. war die edessanische Gesandtschaft, welche den Grafen Balduin nach Edessa rief, aus einem Bischof und 12 Aeltesten zusammengesetzt. In Jerusalem und Antiochien waren die Patriarchen zugleich Stadtbischöfe; neben ihnen wird in diesen Städten sonstige untergeordnete Geistlichkeit (clerus) erwähnt [24]). Bedeutend muß auch die Zahl der Mönche gewesen sein, welche die Kreuzfahrer in den verschiedenen Klöstern Syriens und Palästina's vorfanden [25]).

Die langjährige Vereinigung Syriens und Palästina's mit dem byzantinischen Reich, welche bei den dort obwaltenden Verhältnissen kirchliche Einigung fast nothwendig involvirte, und die damit zusammenhängende factische Abhängigkeit der Patriarchen Jerusalems und Antiochiens von Byzanz hatte es mit sich gebracht, daß die orthodoxe Kirche Syriens und Palästina's sich durchaus der Lehre und den Gebräuchen der griechischen Kirche conformirte [26]); weßwegen die dortige orthodoxe Geistlichkeit in den Kreuzfahrer-Chroniken clerus graecus, ihr Patriarch patriarcha graecus genannt wird. Auf der andern Seite aber fehlte es bei den Orientalen auch nie an politisch-kirchlichem Oppositionsgeist gegen Byzanz; daher jene Zersetzung der morgenländischen Kirche durch Häresen, welche aus leicht begreiflichen Motiven von den siegreichen Feinden der Griechen, von den persischen, arabischen, türkischen Herrschern begünstigt wurden. Durch den ganzen Orient, auch durch Syrien und Palästina verzweigten sich die Nestorianer und Jakobiten. Die Maroniten, eine eigene Religionspartei bildend, saßen auf den Höhen des Libanon. Die Armenier endlich, die bekanntlich wieder eine besondere Nationalkirche hatten, und noch haben, waren damals nicht blos ein Nachbarvolk für die Syrer, sondern lebten auch zerstreut durch Syrien und Palästina hin. Ueber das numerische Verhältniß dieser Secten unter sich und zur orthodoxen Kirche zur Zeit des ersten Kreuzzugs wird sich wohl Nichts mit Sicherheit ausmachen lassen. — Soviel von den Zuständen, in welchen die Kreuzfahrer die syrisch-palästinensische Christenheit trafen.

Die erste Hauptstadt in welcher sich das Hauptheer der Kreuzfahrer im ersten Kreuzzuge auf die Dauer festsetzte, war Antiochien. Wären sie gesonnen gewesen das orientalische Kirchenthum ohne Weiteres ge-

[24]) Gesta Francor. et alior. Hieros. b. Bongars I, p. 28. Guil. Abb. ib. p. 544. Tudebod b. Duchesne l. c. p. 813. Alb. Aq. bei Bongars I, p. 260. Guil. Tyr. VI, 23. VIII, 21.

[25]) S. Mehreres unten.

[26]) Jac. Vitr. bei Bongars I. p. 1090: Consuetudines autem et institutiones Graecorum in divinis officiis et in aliis spiritualibus Suriani penitus observant et eis tanquam superioribus suis obediunt.

währen zu lassen, so hätten sie es dem dort vorgefundenen griechischen Patriarchen Johannes überlassen müssen, was er nach der Befreiung vom Druck der Ungläubigen zum Frommen der antiochenischen Kirche thun wollte. Aber der päpstliche Legat Adhemar von Puy und die übrigen Bischöfe des Kreuzheers nehmen in Antiochien gleich das ganze Kirchenwesen in ihre Gewalt, stellen die Kirchen, Altäre, Heiligenbilder aus ihrer Verunstaltung wieder her, ernennen und weihen wieder Geistliche für dieselben, — Albert von Aachen sagt: griechische und lateinische —, sorgen für ihre Besoldung, für Anschaffung kirchlicher Gewänder und Bücher u. s. w., kurz sie organisirten die antiochenische Kirche neu [27]. Nachdem Wilhelm von Tyrus dies Alles erzählt, fährt er so fort: „Dominum quoque patriarcham Joannem nomine . . . . . in sede propria cum multo honore locaverunt [28]), per urbes finitimas, quae cathedralem consueverant habere dignitatem, constituentes episcopos. Nostrae vero latinitatis patriarcham eo vivente, qui pridem ibi ordinatus fuerat, eligere vel consecrare non praesumserunt, ne duo unum et eundem obtinere thronum viderentur, quod manifeste contra sacros canones et contra sacrorum constituta patrum esse dignoscitur". Daraus geht hervor: 1) daß der päpstliche Legat und die übrigen Kreuzfahrergeistlichen der Ansicht waren, der griechische Patriarch bedürfe, um anerkannt zu werden, einer neuen Einsetzung durch die Vertreter der römischen Kirche; 2) daß sie nur deßwegen nicht gleich einen lateinischen Patriarchen einsetzten, weil der griechische Patriarch nicht wohl beseitigt werden konnte, sodaß man ihn vorher absterben lassen mußte, ehe ein lateinischer an seine Stelle treten konnte; 3) daß die römische Geistlichkeit in einigen Städten des Patriarchensprengels von Antiochien selbständig Bischöfe einsetzte. Es waren damals nur erst ganz wenige Antiochien benachbarte bischöfliche Städte in den Händen der Kreuzfahrer: Tarsus, Mamistra (das alte Mopsuhestia), Artasia. Wir können nicht umhin anzunehmen, daß in diesen Städten, welche neben ihrer neuen Kreuzfahrerbesatzung auch ihre landeseingeborene christliche Bevölkerung hatten [29]), damals Bischöfe eingesetzt wurden. Und wirklich werden schon Ende des Jahres 1099 und Anfang 1100 [30]) in der Begleitung des Fürsten Bohemund von Antiochien die Bischöfe Rogerius von Tarsus, Bartholomäus von Mamistra und Bernhard

---

[27]) Gesta Francor. et alior. Hieros. b. Bong. I, 22. Alb. Aq. ib. p. 260. Guil. Tyr. VI, 23.

[28]) Aehnlich Alb. Aq. l. c.

[29]) Guil. Tyr. III, 19. IV, 7.

[30]) Ueber die Zeitbestimmung s. unten.

von Artasia (Artesium) genannt [31]). Es sind dies die ersten aus dem Abendland stammenden und der römischen Kirche angehörigen Geistlichen, welche durch die Kreuzzüge Bisthümer im Orient erlangten; von einem derselben, Bernhard, wissen wir, daß er den Erzbischof Adhemar von Puy als Capellan begleitet hatte [32]). Zu diesen Drei gesellt sich ferner der lateinische Erzbischof von Edessa, Benedict, welcher um dieselbe Zeit wie die Obigen im Gefolge des Fürsten Balduin von Edessa nach Jerusalem kommt [33]). Endlich als die Kreuzfahrer von Antiochien aus im Jahr 1099 weiter Jerusalem zuzogen, wollte auch Graf Raimund von Toulouse bei dem ihm eignen kirchlich-religiösen Sinn dem Orient einen lateinischen Bischof geben. Er beschloß in dem von ihm eroberten Albara [34]) ein Bisthum zu gründen [35]). Ein Augenzeuge erzählt diese Gründung folgendermaßen. Einer der Capellane des Fürsten verkündete diesen seinen Entschluß gleich nach der Eroberung der Stadt von einer Mauer herab dem versammelten Kreuzfahrervolk, fragte dann, ob Einer vom Klerus geneigt sei die Stelle zu übernehmen; als Alles schwieg, redete man einen Kleriker Peter von Narbonne (er war aus Raimunds Grafschaft) zu, sich dem Amt zu unterziehen, was er denn auch that. Man sieht, diese neue Kirchengründung ging mitunter etwas formlos von statten. Doch wurde der neue Bischof angewiesen nach Antiochien zu gehen, um dort die Weihe zu seinem Amte zu erhalten [36]). Ueberblicken wir das bisher Zusammengestellte, so finden wir bereits in den letzten Jahren des eilften Jahrhunderts einen tüchtigen Anfang römischer Kirchengründung im antiochenischen Sprengel gemacht. Zwar steht noch ein griechischer Patriarch diesem Sprengel vor, aber (zum mindesten) 5 lateiniche Suffraganbischöfe, worunter ein Erzbischof, umgeben ihn.

---

31) Radulph. Cadom. b. Martene Nov. Thes. III. p. 498. Histor. belli sacri bei Mabillon Mus. Ital. I, 6. p. 231. Alb. Aq. bei Bongars I. p. 332.

32) Guil. Tyr. VI, 23.

33) Radulph. Cadom. l. c. p. 498. Hist. belli sacri bei Mabillon I. p. 231; sonst wird er erwähnt bei Radulph. Cadom. p. 204. Fulch. Carnot. p. 852 f. Alb. Aq. p. 339. Guil. Tyr. X, 29. 30.

34) Bei Kemaleddin Baré oder El-Barié (Michaud-Reinaud Biblioth. des croisades IV. p. 40), das El-Bara der Burckhardschen Karte von Syrien, nach Wilhelm von Tyrus 2 Tagereisen von Antiochien.

35) Gesta Francor. et alior. Hieros. b. Bongars I. p. 28. Guib. Novig. ibid. p. 525. Raim. Agil. p. 158. Guil. Tyr. VII, 8.

36) Von wem? kann man fragen; gewiß nicht vom päpstlichen Legaten Adhemar von Puy — denn der war gestorben —, auch nicht vom Patriarchen Bernhard (Wilken II. S. 240) — denn der war damals noch nicht Patriarch — sondern wahrscheinlich von dem griechischen Patriarchen Johannes. Später wurde er vom latein. Patriarchen Bernhard zum Erzbischof erhoben.

Die Kreuzfahrer zogen, nachdem sie sich in Syrien längere Zeit verweilt, ins heilige Land; und weil die erste Kirche die ihnen in demselben aufstieß, die heilige Georgskirche zu L y d d a [37]) unweit Jerusalem war, auch die Kreuzfahrer dem himmlischen Streiter Georgius besonderen Dank für seine unverkennbare Hülfe im heil. Krieg wußten, stellten sie auf dieser Kirche einen Bischof an, welcher, wie auch seine Nachfolger, gewöhnlich nach dem benachbarten Ramla benannt wird; es war der Normann Robert aus der Diöcese von Rouen [38]) — der erste lateinische Bischof in Palästina. Die Eroberung von Jerusalem, die bald darauf erfolgte, gab den Kreuzfahrern Gelegenheit den e r s t e n l a t e i n i s c h e n P a t r i a r c h e n auf d e n S t u h l d e r h e i l. S t a d t zu setzen. Nichts stand ihnen dabei im Weg; denn der griechische Patriarch war, wie wir gesehen haben, zu rechter Zeit gestorben. Wir haben aber über diese Wahl des geistlichen Oberhauptes für das heilige Land, welche unmittelbar nach der Königswahl stattfand, sehr abweichende Berichte. Die Einen berichten, man habe vorläufig die Amtsgeschäfte des Patriarchen provisorisch dem Kleriker A r n u l f — nach Alb. Aq. p. 277 stammte er aus Roches, einem Castell in Flandern — übertragen [39]), sei es daß man vor der Hand keinen tauglichen Mann für die Patriarchenstelle gefunden [40]), sei es daß man die schließliche Entscheidung dem Papst überlassen wollte [41]). Die Andern erzählen ganz einfach und rund, man habe jenen Arnulf zum Patriarchen gewählt [42]). Raimund von Agiles endlich und Wilhelm von Tyrus, Ersterer ein gewichtiger Augenzeuge, Letzterer im Bezug auf die Hergänge in der Kirche des Reichs Jerusalem durch angestellte genaue Erhebungen des Thatbestandes ausgezeichnet glaubwürdig, berichten wohl auch, daß Arnulf zum Patriarchen gewählt worden sei, aber nur von einer Partei [43]), welche

[37]) Dort und nicht zu Ramla stand die Georgskirche; über die oft stattfindende Verwechslung beider Orte s. Robinson, Palästina III, a. S. 244.

[38]) Das Factum erzählen alle Quellen, den Namen nennt Alb. Aq. p. 272, die Herkunft bestimmt näher Guil. Tyr. VII, 22. Ueber Lydda und die St. Georgskirche vor den Kreuzzügen und zur Zeit der Kreuzfahrer s. Robinson, Palästina III, a. S. 264 ff.

[39]) Der Verf. der Gesta Francorum expugn. Hieros. b. Bongars I. p. 577 bezeichnet seine Stellung mit den Worten: Ernulphum quasi patriarcham eis praeposuerunt, Alb. Aq. p. 285 durch die Titel: cancellarius sanctae ecclesiae Hierosolymitanae, procurator sanctarum reliquiarum et custos eleemosynarum fidelium.

[40]) Alb. Aq. l. c. — [41]) Fulcher. Carnot. p. 836. Gesta l. c.

[42]) Gesta Francor. et alior. Hieros. b. Bongars I. p. 28. Tudebod bei Duchesne IV. p. 842. Robert. Monachus bei Reuber p. 391. Derselben Ansicht von der Sache huldigt Rud. v. Caen, Arnulfs Schüler u. Schützling.

[43]) Der Graf von der Normandie stand mit ihm in näherer Verbindung und hatte ihm Versprechungen gemacht.

das Volk für sich zu gewinnen gewusst, und ohne sich der Anerkennung der Besseren erfreuen zu dürfen, indem ihm zwar nicht die intellectuelle, wohl aber die sittliche und kanonische Befähigung abgegangen sei [44]), sodaß Wilhelm von Tyrus (IX, 15) seine Wahl als rechtlich nicht geschehen betrachtet und Guib. Novig. l. c. sein Patriarchat als ein bloß nominelles bezeichnet. Diese letztere Erzählung der Sache ist wohl die richtige. Wie dem auch sei, jedenfalls versah in den ersten Zeiten des Königreichs Jerusalem Arnulf factisch das Amt des Patriarchen von Jerusalem. Schon vor seiner Wahl [45]) hatten die Kreuzfahrerfürsten dafür gesorgt, daß an der Haupt- und Patriarchalkirche von Jerusalem, der heil. Grabkirche, lateinische Geistlichkeit fungire; es wurde ganz nach der Weise des Abendlandes ein Stift von Chorherren daselbst errichtet, welche der obengenannte Arnulf, als er später zum wirklichen Patriarchat gelangte, eingerissener Mißbräuche wegen in regulirte Chorherren umgestaltete [46]). — Diesen kirchlichen Gründungen in Jerusalem folgten auf dem Fuße andere in den neu eroberten Besitzungen Tankreds, zu Nazareth und Tiberias und auf dem Berg Tabor [47]). Die lateinischen Bisthümer Nazareth und Tiberias scheinen schon damals (1099) gegründet worden zu sein, obgleich Guil. Tyr. l. c. blos im Allgemeinen von Stiftung und Dotirung der „Kirchen" von Nazareth und Tiberias durch Tankred spricht. Denn schon im Jahr 1110 erscheint der Bischof von Nazareth als Donator des Johanneshospitals in Jerusalem [48]), im Jahr 1111 als Kläger gegen das lateinische Kloster auf dem Berg Tabor bei dem Patriarchen Gibelin [49]), während allerdings,

---

[44]) Raim. Agil. p. 480. Guil. Tyr. IX, 4. cf. IX, 1. VII, 18. Man muß zwar gegen die Vorwürfe, die dem Arnulf gemacht werden, einigermaßen mißtrauisch sein, weil sein ohne Zweifel begründeter Zweifel in Bezug auf die heil. Lanze ihn beim größern Theil der Kreuzfahrer verhasst machte. Doch erzählt Guibert. Novigent., welcher mit seinen persönlichen Verhältnissen aus früheren Zeiten sehr genau bekannt ist, auch nichts Gutes von ihm (bei Bongars I. p. 539).

[45]) Fulch. Carnot. p. 836. Gesta Francor. expugn. Hieros. p. 577. Nach Alb. Aq. p. 285 u. Guil. Tyr. IX, 9. wäre es bald nach derselben geschehen.

[46]) Guil. Tyr. XI, 15. Jac. Vitr. cap. 58; die Urkunde selbst worin dies geschieht, hat neuerdings Eugène de Rozière im Cartulaire de l'église du Saint-Sépulcre de Jérusalem. Paris 1849 mitgetheilt (p. 44 — 47). Auch an der Kirche auf dem Berge Sion wurden regulirte Chorherren installirt s. Ludolf de Suchem u. Deycks p. 77.

[47]) Guil. Tyr. IX, 13. vgl. dazu das Diplom v. J. 1101, in welchem Tankred die alten Besitzungen der Salvatorskirche auf dem Berg Tabor derselben bestätigt, Paoli, Codice dipl. del sacro militare ordine Gerosolimitano, oggi di Malta. I. 200 f. u. die Urkunde gleichen Inhalts v. J. 1107 ib. I, 4.

[48]) Paoli ibid. I, 2.

[49]) Mansi Act. Conc. T. XXI. p. 74. Robinson, Palästina III, a. p. 435.

wenn ich nicht irre, ein (römischer) Bischof von Tiberias erst im Jahr 1154 zum ersten Male erwähnt wird [50].

Nachdem diese ersten kirchlichen Einrichtungen im heil. Land von den Kreuzfahrern getroffen waren, langte Erzbischof Dagobert (Daibert, Daimbert) von Pisa, welchen Papst Urban II. einer genuesisch-pisanischen Kreuzfahrerflotte als geistlichen Führer beigegeben hatte [51], in Syrien an, stieg in Laodicea [52] ans Land und schloß sich von da zur Reise nach Jerusalem dem Fürsten Bohemund von Antiochien und dem Grafen Balduin von Edessa an, welche eben im Begriff waren das von ihren Brüdern eroberte Jerusalem nachträglich zu besuchen [53]. Es kam Vieles zusammen was bewirkte, daß die Kreuzfahrerfürsten in diesem pisanischen Erzbischof den für das Patriarchat Jerusalem tauglichen Mann fanden, welchen man bisher vergeblich gesucht: die päpstliche Mission welche er hatte, seine bisherige hohe Stellung in der Kirche, die ihm nachgerühmte Gelehrsamkeit und Frömmigkeit [54], die, wie Albert von Aachen (p. 295) sagt, durch reiche Geschenke erkaufte Protection Balduins und besonders Bohemunds [55], die Erwartung, durch seinen Einfluß die sehr wichtige Bundesgenossenschaft der Genueser und Pisaner befestigen zu können [56]. So wurde Dagobert Patriarch von Jerusalem [57], und in ihm hatte die lateinische Kirche des Königreichs Jerusalem nunmehr ihren festen Mittelpunct gefunden, an den sich die weitere Organisation anschloß.

Die Wahl fand statt um Weihnachten 1099 zur Zeit als die Fürsten Bohemund von Antiochien und Balduin von Edessa und eine Menge Lateiner aus Palästina, Syrien und Edessa in Jerusalem versammelt waren [58]. Ekkehard, welcher im Jahr 1101 selbst in Jerusalem war [59], fügt hinzu, daß damals am Christfest 1099 viele (quam plures) Bischöfe für die umliegenden Landschaften consecrirt wurden (p. 218). Er giebt leider die Sitze dieser Bischöfe nicht an. Aber nicht zu verwerfen ist die Nachricht des Radulf. Cadom. p. 198 und der Hist.

50) Guil. Tyr. XII, 13. XVIII, 6.

51) Brev. hist. Pis. bei Muratori VI. p. 168.

52) Nicht in Joppe, wie Radulph. Cadom. p. 198 behauptet.

53) Fulcher. Carnot. p. 838. Gesta Francor. expugn. Hieros. p. 578. Guil. Tyr. IX, 14.

54) Rad. Cadom. p. 198. Guil. Tyr. IX, 14. — 55) Guil. Tyr. X, 4.

56) Der Verf. der Gesta Francor. expugn. Hierus. p. 578 faßt beinahe alle diese Momente zusammen.

57) Er trat in die Besitzungen ein, welche der griechische Patriarch gehabt hatte, dazu wurden ihm noch einige neue Einkünfte angewiesen.

58) Fulcher. Carnot. p. 838. Alb. Aq. p. 295. Guil. Tyr. IX, 13. 14.

59) Vgl. seine Chronik bei Pertz Mon. Germ. VIII p. 221 — 224. a. a. 1101 und 1102.

bell. sacr. bei Mabillon l. c. p. 231 [60]), daß zu jener Zeit (unter Andern) die Bischöfe Roger von Tarsus, Bartholomäus von Mamistra, Bernhard von Artasia und der Erzbischof Benedict von Edessa, von denen die ersteren 3 im Gefolge des Fürsten Bohemunds, der letztere im Gefolge des Grafen Balduin nach Jerusalem gekommen waren, consecrirt wurden, und darauf mit dem genannten Fürsten wieder in ihre Diöcesen heimkehrten. Es ist wahr, diese Bischöfe gehörten zum Sprengel von Antiochien und eigentlich wäre es dem Patriarchen von Antiochien zugekommen sie zu weihen; aber wir wissen, daß damals noch ein griechischer Patriarch in Antiochien war, und man mochte es besser finden, wenn sie die Weihe von einem lateinischen Patriarchen bekämen, zumal von dem Patriarchen von Jerusalem, welches als die Hauptstadt der Kreuzfahrerstaaten betrachtet wurde.

Ueberhaupt bestand ein eigenthümliches Verhältniß im antiochenischen Sprengel zwischen dem griechischen Kirchenoberhaupt und den lateinischen Suffraganen. Wilhelm von Tyrus sagt, der Patriarch habe die Unhaltbarkeit seiner Stellung [61]) allmählig selbst eingesehen und deßhalb nach kaum zweijährigem Bleiben (also ungefähr im Sommer 1100) sein Amt niedergelegt, um sich nach Konstantinopel zurückzuziehen. Ob dieser Rückzug so ganz friedlich und ruhig von Statten gegangen, möchte nach einer Nachricht des Ordericus Vitalis, eines über die Verhältnisse im Orient nicht selten gut unterrichteten Mannes [62]), zweifelhaft erscheinen. Diese Nachricht klingt ganz wahrscheinlich, und die chronologischen Daten treffen überraschend zusammen. Er sagt nämlich: nachdem Fürst Bohemund in die Gefangenschaft der Saracenen gefallen (August 1100), habe das Volk gemunkelt, daß der Patriarch die Stadt dem Kaiser Alexius Comnenus verrätherisch überliefern wolle; der Patriarch, dadurch entweder verletzt, weil er sich unschuldig, oder getroffen, weil er sich schuldig wusste, habe darauf Antiochien verlassen. An seine Stelle trat der lateinische Bischof Bernhard von Artasia [63]).

[60]) Nur daß hier ein bedeutender Verstoß in der Zeitbestimmung vorgegangen ist, indem die Anwesenheit Bohemunds und Balduins, die Wahl Daimberts und die Weihe der Bischöfe in die Osterzeit des Jahres 1101 gesetzt wird, während doch nach dem in ihrem Gefolge befindlichen höchst glaubwürdigen Fulcher von Chartres (l. c.) jene Fürsten in Jerusalem die Weihnachten zubrachten und diese Stadt am Erscheinungsfest wieder verließen (s. auch Alb. Aq. l. c.).

[61]) Quod non satis utiliter praeesset Graecus Latinis. VI, 23.

[62]) Vgl. über ihn von Sybels Urtheil in der Einleitung zur Geschichte des ersten Kreuzzugs.

[63]) Wilken macht aus diesem Bischof von Artasia (heutzutage Ertesi) in Syrien zuerst einen Bischof von Arta in Epirus, dann später sich cor-

So gab der antiochenischen Kirche, wie es scheint (Guil. Tyr. VII, 8.) erst ihre feste Organisation, wie sie dieselbe dann während der lateinischen Herrschaft behielt.

So waren denn vom Jahr 1100 an beide Patriarchen des von den Kreuzfahrern eroberten asiatischen Gebiets, der von Antiochien wie der von Jerusalem, Lateiner und zwar bis zum Untergang der Kreuzfahrerstaaten. Die Zahl der lateinischen Bischöfe in diesen Staaten vermehrte sich mit der Erweiterung und Befestigung der Kreuzfahrer-Herrschaft zusehends [64]). Wie Nord- und Südfrankreich, die Normandie und Flandern das bedeutendste Contingent zu den Kreuzzügen und somit auch zu der Bevölkerung der neuen lateinischen Staaten stellten, so stammten auch die meisten dieser Bischöfe und Patriarchen aus jenen Ländern. Aber auch Italiener und Engländer treffen wir darunter nicht selten an, am seltensten Spanier und Deutsche.

Abendländisches Kirchenthum und römischer Ritus waren in Jerusalem schon vor Ankunft der Kreuzfahrer nicht unbekannt. Schon zur Zeit Karls des Großen finden wir in dem Kloster auf dem Oelberg einen deutschen Abt Georg, ursprünglich Egilbald oder Engelbald (Einh. Annal. a. a. 807 b. Pertz Mon. Germ. I. p. 194), und fränkische Mönche (Benedictiner), welche, wegen ihres Hängens am römisch-katholischen Glauben (namentlich in Bezug auf den Ausgang des heil. Geistes) und römischen Kirchengebrauch von dem Mönch Johannes des Klosters Saba als Ketzer bezeichnet und dadurch allerlei Unbilden ausgesetzt, sich im Jahr 808 an den Papst Leo III. wandten und um Entscheidung und Hülfe baten [65]). Ohne Zweifel wurde auch in der Marienkirche zu Jerusalem, in welcher Karl der Gr. eine Bibliothek gestiftet und neben welcher derselbe ein Hospital für Pilger aus romanischen Ländern (lingua loquentes romana) gegründet hat, römischer Gottesdienst gehalten. Diese Kirche bestand noch im Jahr 870, wo sie der reisende Mönch Bernardus Sapiens besuchte [66]). Robinson (Palästina II. S. 247) ver-

---

rigirend einen Bischof von Artois in Flandern (I. 296. II, 694): Beides falsch, da wir ja wissen, daß er (aus Valence gebürtig) als Capellan im Kreuzheer mitgezogen war, bis er jenen Bischofssitz in Syrien gefunden.

[64]) Die Zeit der Gründung ist bei den meisten dieser lateinischen Bisthümer unbekannt; hingegen geben die Geschichte des Wilhelm von Tyrus, die dort mitgetheilten Urkunden und andere Documente z. B. Paoli Cod. Dipl. bei Rozière. Chartulaire du St.-Sépulcre u. s. f. eine Menge Namen von Bischöfen Palästina's und Syriens, aus welchen sich ziemlich zusammenhängende Bischofslisten zusammenstellen lassen.

[65]) Die Correspondenz bei Baluze, Miscell. T. VII, und daraus bei Le Quien, Or. christ. III, 346 ff.

[66]) Itinerar in der ursprünglichen Fassung und etwas vollständiger,

muthet, daß diese Kirche mit dem Hospital bei der Einnahme von Jerusalem im 10. Jahrhundert zerstört wurde, daß aber die Amalfitaner später an derselben Stelle eine neue Marienkirche aufrichteten. Jedenfalls gründeten die Amalfitaner in der Mitte des 11. Jahrhunderts im Christenviertel zu Jerusalem ein Mönchskloster der heil. Maria in Verbindung mit einem Nonnenkloster der heil. Maria Magdalena und einer Herberge für arme und kranke abendländische Pilger; und dieses Kloster erhielt den Beinamen de Latina, weil die darin lebenden abendländischen Mönche (Benedictiner) nach lateinischem Ritus Gottesdienst hielten [67]. Dasselbe Kloster bestand noch zur Zeit der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer und wurde bekanntlich die Wiege des Johanniterordens. Das waren aber bis dahin immer nur vereinzelte Kolonieen römischen Kirchenwesens. Jetzt wurde die römische Kirche mit Einem Schlag die herrschende durch ganz Palästina und Syrien. Das brachte große Veränderungen mit sich, deren Ermittlung eben der Hauptzweck unserer Untersuchung ist.

Vor Allem kommen die Patriarchate von Jerusalem und Antiochien in Abhängigkeit vom römischen Stuhl. Eigentlich sollten die 5 Patriarchate, unter deren Sprengel die Kirche vertheilt war, einander blos dem Rang nach vorgehen oder nachstehen. Aber mit der politischen Abhängigkeit ihrer Sprengel von Byzanz hatten die Patriarchate Jerusalem und Antiochien (mit Alexandrien) auch die kirchliche Uebermacht des constantinopolitanischen Patriarchen zu fühlen bekommen und sich an dieses Abhängigkeitsverhältniß so gewöhnt, daß sie auch während der saracenischen Herrschaft ihren kirchlichen Mittelpunct in Byzanz suchten. Jetzt wechselten sie nur ihre Herren. Die Päpste betrachteten die neugegründeten Kolonieen der römischen Kirche im Orient, nach einem sehr bezeichnenden Ausdruck des Grafen Beugnot [68], als ihr großes Lehen, wandten große Sorgfalt auf die Verwaltung derselben und schickten, um sich über die Zustände dieser fernen unbekannten Länder genau zu unterrichten und die neuen Einrichtungen anzuordnen und zu überwachen, sehr häufig Legaten hin, welche dann im Auftrag des Papsts Synoden veranstalteten. Sie waren deßhalb sehr darauf bedacht die Patri-

---

als von Mabillon (Acta SS. Ord. Bened. Sac. III p. II S. 472 ff.), neuerdings von Francisque Michel herausgegeben im Recueil de voyage et de mémoires publié par la société de géographie T. IV (1839) p. 789.

[67]) Guil. Tyr. XVIII, 4. 5. I, 10. Jac. Vitr. b. Bongars I, p. 1078. 1082. Saewulf im angef. Recueil p. 842. Gesta Francor. expugn. Hierus. p. 573. Vgl. übrigens auch Rocc. Pirri Sicilia sacra T. III p. 408.

[68]) Ausgabe der Assises de Jérusalem, Introduction p. LXVIII.

archen in Abhängigkeit von Rom zu erhalten, behielten sich vor, ihnen, wenn sie gewählt waren, das Pallium zu überschicken [69]), die Rechtmäßigkeit ihrer Wahl oder die Reinheit ihres Wandels einer Untersuchung zu unterwerfen und sie, wenn es an dem Einen oder dem Andern gebrach, abzusetzen [70]). Den Patriarchen war zwar die Bestätigung und Consecration der Bischöfe ihres Sprengels eingeräumt; aber Versetzung und Absetzung von Bischöfen oder Aenderung der Episkopatsitze, überhaupt wichtigere Kirchensachen behielten sich die Päpste vor; sie bestraften auch wohl Patriarchen welche, sich letztere Befugnisse anmaßten, mit zeitweiliger Entziehung der ersteren (Innocentii III. Epp. ed. Baluze lib. I. nr. 50. 51. 502. 503.). Aber auf der andern Seite hatten auch die Patriarchen, wenn sie von den Fürsten sich in ihren Rechten gekränkt fühlten, eifrige und mächtige Beschützer an den Päpsten [71]). — Wir dürfen übrigens nicht glauben, daß die Patriarchen jederzeit ergebene Diener des päpstlichen Stuhls gewesen. Glaubte doch der Patriarch Radulf von Antiochien, indem er ein Pallium vom Altar der Peterskirche in Antiochien nahm, das Pallium aus der Peterskirche von Rom entbehren zu können (Guil. Tyr. XIV, 10.) und behauptete, „Antiochien sei so gut eine cathedra Petri wie Rom, ja das Erstere habe noch den Vorzug, daß es der Zeit nach vor Rom ein Sitz Petri gewesen sei" (ib. XV, 12, 13.) [72]). Und als der erste lateinische Erzbischof von Tyrus

[69]) Guil. Tyr. XVIII, 20. XV, 13. — [70]) ib. XI, 26. 4. XIV, 10.

[71]) An solchen Conflicten zwischen Patriarchen und Fürsten fehlte es aber nicht; denn die lateinischen Patriarchen Jerusalems und Antiochiens setzten sich zu der weltlichen Macht in ein ganz anderes Verhältniß, als die orientalischen Patriarchen früher gewohnt waren. Der die damalige Kirche beherrschende Gedanke, daß das weltliche Fürstenthum nur vermöge der Belehnung durch die geistliche Macht zu Recht bestehe, schien ganz besonders seine Anwendung zu finden auf Staaten, deren Gründung religiösen Motiven zu danken war; und die Absicht, das heilige Land zu einem Kirchenstaat zu machen, sprach sich gleich nach der Eroberung Jerusalems in der Forderung der Geistlichen, daß vor der Constituirung des weltlichen Staats ein Kirchenoberhaupt gewählt werden müsse (Raim. Agil. p. 179), unverkennbar aus. So stellten denn die Patriarchen wiederholt die Forderung auf, daß die Fürsten der Kreuzfahrerstaaten von ihnen ihre weltliche Macht zu Lehen nehmen sollen (Guil. Tyr. X, 4. IX, 15 f. XIV, 20. XV, 12. und Wilken Bd. 6. S. 35), verlangten Abtretungen von Ländern und Städten, wie z. B. der Patriarch Dagobert die ganze Stadt Jerusalem sich vindicirte u. s. w. (Guil. Tyr. IX, 16. XIII, 25.) — Forderungen, welche zum Theil Erfüllung fanden, zum Theil aber auch zu heftigen und langwierigen Conflicten zwischen der weltlichen und geistlichen Macht führten.

[72]) Daß eine solche Behauptung aufgestellt werden konnte, hat schon dem Papst Innocenz I. vorgeschwebt, wenn er gegen den Patriarchen Alexander von Antiochien ausspricht: [Antiochena sedes] Romae sedi non cederet, nisi quod illa in transitu meruit, ista susceptum et apud se consummatum gaudet. Angeführt bei Le Quien II, p. 674.

sein Pallium in Rom holen wollte, suchte dies der Patriarch von Jerusalem mit Gewalt zu verhindern; da Jener doch seine Absicht erreichte, behandelte er ihn so unfreundlich und ungerecht, daß der Papst drohen musste, diesen Metropoliten, dessen Untergebenheit er doch blos einer Wohlthat des apostolischen Stuhls zu verdanken habe, sammt seinen Suffraganen vom Gehorsam gegen den Patriarchen loszusprechen und dem römischen Stuhl unmittelbar unterzuordnen (Guil. Tyr. XIV, 11. 12.).

Eine zweite Veränderung ging vor sich in der Stellung der Patriarchate zu einander. Bisher war Jerusalem (als ein jüngeres Patriarchat) dem Range nach auf Antiochien gefolgt. Jetzt aber in den Kreuzfahrerkolonien nahm das Patriarchat Jerusalem den ersten Rang ein. Nach Papst Paschalis' II. Anordnung v. J. 1111 sollten zum Patriarchat Jerusalem alle die Städte gehören, welche König Balduin I. erobert habe und erobern werde, also das ganze Königreich Jerusalem [73], ausser wenn eine andere Kirche (Antiochien) alte Ansprüche auf eine dieser Städte mit Recht geltend machen könne [74]. Der Patriarchatsprengel von Jerusalem repräsentirte also das Königreich Jerusalem, den politischen Mittelpunct der Kreuzfahrerstaaten; während das Gebiet des Patriarchen von Antiochien die von jenem in Lehensabhängigkeit stehenden Staaten, Antiochien, Edessa und Tripolis, umfasste. — Mit jener Abtheilung der Patriarchalsprengel nach Maßgabe der politischen Gränzen (denn dem Zusatz zu Gunsten Antiochiens wurde keine Folge gegeben) vernachlässigte der Papst die aus der altchristlichen Zeit sich herschreibenden und durch die byzantinische und saracenische [75]) fortbestehenden Sprengelgränzen, indem sie sich angeblich „nicht mehr einhalten lassen, weil sie durch die lange saracenische Besetzung vielfach verrückt und schwankend geworden seien". Dem Patriarchen von Antiochien wurde dadurch z. B. das Erzbisthum Tyrus entzogen und dem Patriarchat Jerusalem zugetheilt [76]); wogegen aber der Antiochener sich erlaubte von diesem Erzbisthum ein namhaftes Stück (die 3 in der Grafschaft Tripolis gelegenen Bisthümer Antaradus, Biblus und Tripolis) abzureissen und für sich zu behalten (Guil. Tyr. XIV, 11 — 14). — Ueberhaupt band man sich nicht streng an die alte kirchliche Organisation

[73]) Fulcher. Carnot. p. 878 f. bei Duchesne l. c., Guil. Tyr. XI, 28. Rozière, Cartulaire etc. 13. Jaffé Regesta nr. 4669. 4670.

[74]) Späterer Zusatz desselben Papsts. Guil. Tyr. ib.

[75]) Guil. Tyr. XI, 28.

[76]) Schon ehe Tyrus erobert war, wurde von Jerusalem aus ein Erzbischof für dasselbe bestimmt, damit ja diesem Patriarchat der Fang nicht entginge. Guil. Tyr. XIII, 13.

aus der altchristlich-byzantinischen Zeit, mit der man übrigens damals im Orient wohl bekannt war, wie Wilhelm von Tyrus beweist. Namentlich erwähnt Jacob von Vitry p. 1078, daß häufig mehrere Städte, die vordem jede ihren eigenen syrisch-griechischen Bischof gehabt haben, zu Einem Bisthum vereinigt worden seien [77]), damit nicht das bei einer grossen Anzahl kleiner Bischofssitze unausbleibliche niedere Maaß von Einkünften Grund zur Geringschätzung der bischöflichen Würde gebe. Während so alte Bisthümer eingingen, wurden neue eingerichtet; z. B. in Bethlehem (im J. 1110) und Hebron (im J. 1168) (Guil. Tyr. XI, 12. XX, 3.). Von der jetzt nur schwach bewohnten [78]) alten Metropole von Palaestina tertia, Scythopolis (Bethsan) wurde der erzbischöfliche Sitz nach Nazareth verlegt [79]). Bethlehem und Nazareth wurden so ausgezeichnet wegen ihrer Bedeutung in der Geschichte Christi [80]), Ersteres zudem als Krönungsstadt der Könige von Jerusalem, Hebron aber als die uralte Grabstätte der Erzväter.

Trotz all dieser Veränderungen liegt der Eintheilung der Kirche des Königreichs Jerusalem, wie wir sie aus Jakob von Vitry [81]) und aus den Assisen von Jerusalem [82]) kennen, unverkennbar die altkirchliche Eintheilung zu Grunde [83]). Das Patriarchat Jerusalem hatte nämlich früher 3 Provinzen unter sich gehabt: Palaestina prima, secunda, tertia mit den 3 Metropolen Cäsarea, Scythopolis, Petra. Diese 3 Stamm-Metropolen sind geblieben, nur daß der Metropolitansitz von Scythopolis nach Nazareth verlegt ist (s. oben); neu hinzugekommen ist das von dem Patriarchat Antiochien abgelöste Erzbisthum Tyrus. Wenn die Assisen von Jerusalem als 5ten dem Patriarchat Jerusalem unterworfenen Sitz Bostra (Bessereth, bei Wilhelm von Tyrus Bussereth oder Bosserеth) aufführen, so ist wohl zu beherzigen, daß wir von

[77]) Belege ebendaselbst und im 3ten Buch des Jakob von Vitry bei Martene Thes. anecd. T. III. p. 278, Guil. Tyr. XIV. 14. Mit dem Bisthum Tripolis wurden z. B. die 3 Bisthümer vereinigt: Botrys, Artusia (das alte Orthosia Ptol.) und Archis (Arce, Arcae), welche letztere Stadt noch in den saracenischen Zeiten ihren Bischof gehabt hatte s. Willibaldi Eistetensis episcopi vita bei Mabillon l. c. 337 (er reiste ins hl. Land in der zweiten Hälfte des 8ten Jahrhunderts). Vgl. dazu die Urkunde vom Jahr 1125 bei Paoli, Cod. dipl. I, p. 7. 8 („parrochia Artassie", „Archarum episcopatus").

[78]) Guil. Tyr. XXII, 16.

[79]) Jac. Vitr. p. 1077. Guil. Tyr. an mehreren Orten.

[80]) Weßwegen sich auch nach Jac. Vitr. p. 1076 viele Kreuzfahrer bleibend in diesen hl. Städten niederliessen.

[81]) Bei Bongars I, p. 1077 u. (Buch 3.) bei Martene l. c. p. 277.

[82]) ed. Beugnot. I, p. 415 — 417.

[83]) Vgl. die alten Sprengellisten bei Reland Palaest. illustr. p. 214 — 229 und die dem Wilhelm von Tyrus angehängte.

einer Eroberung Bostra's durch die Kreuzfahrer aus den Quellen durchaus nichts wissen. Im ersten Feldzug gegen Bostra unter König Balduin III. 1143 kamen sie nach abendländischen und morgenländischen Berichten [84]) blos bis vor die Stadt, konnten sich aber derselben nicht bemächtigen. Das zweite Mal (1182) zur Zeit König Balduins IV. kamen die Lateiner blos an Bostra vorbei, konnten aber wegen Wassermangels sich nicht einmal mit der Eroberung des Suburbiums der Stadt befassen [85]). Somit ist nicht zu begreifen, wie ein lateinischer Bischof zu Bostra Wurzel gefasst haben kann. Nur Zweierlei bleibt übrig anzunehmen: entweder war die Aufführung des Erzbisthums Bostra auf der Liste des Patriarchats Jerusalems bloßer hierarchischer Anspruch, dem der Thatbestand nicht entsprach, oder hatte die Stadt Bostra aus alter Zeit her noch eine christliche Gemeinde und einen (griechischen) Erzbischof, welcher den lateinischen Patriarchen von Jerusalem als seinen Obern anerkannte, obgleich ursprünglich Bostra zum antiochenischen Sprengel gehört. Wenn wir übrigens den Archiepiscopus Borsensis, welcher bei einer Versammlung der Bischöfe und Prälaten des Patriarchats Antiochien i. J. 1203 persönlich erscheint, mit den französischen Herausgebern der Gesta Innocentii III. cap. 118 p. 96 f. (s. Wilken VI S. 23. Anm. 46.) für den Erzbischof von Bostra nehmen, so hätte dieser Erzbischof auch zur Kreuzfahrerzeit noch sich zum antiochenischen Sprengel gerechnet. — Die Suffraganbisthümer jener 4 Metropolen, welche notorisch zum Sprengel Jerusalems gehörten [86]), sind dem früheren Stande gegenüber zu den Kreuzfahrerzeiten sehr herabgeschmolzen; Tyrus hat nur noch 4: Akkon-Ptolemais, Sidon, Berytus und Paneas (Cäsarea Philippi) [87]), Cäsarea nur noch Sebaste, Nazareth nur noch Tiberias, Petra nur noch das Bisthum vom Sinai unter sich. Unmittelbar dem Patriarchen von Jerusalem untergeben sind die 2 neuen lateinischen Bisthümer Bethlehem und Hebron und das aus dem Ver-

[84]) Guil. Tyr. XVI, 8—10. und Abu-Schamah s. Wilken III a. p. 216—218. Quatremère zum Makrizi (II, a. Append. p. 253.) findet in der Stelle des Wilh. v. Tyrus zu viel, wenn er sagt, daß nach derselben Bostra den Kreuzfahrern übergeben, aber freilich ihnen bald wieder entrissen worden sei.

[85]) Guil. Tyr. XXII, 20. cf. auch Jac. Vitr. p. 1074.

[86]) Bostra kommt schon deßwegen hier nicht in Betracht, weil auch der Verfasser der Assisen seine Suffraganbisthümer nicht zu nennen weiß, indem es „nicht lange" in den Händen der Lateiner gewesen sei (Cap. 265).

[87]) Letzteres war für die Kreuzfahrer ein unsicherer Besitz, da es den Saracenen von Damascus aus sehr zugänglich war und von ihnen zu wiederholten Malen erobert wurde s. Wilken II, 240. 612. 684. 690. III, a. 250. und die Briefe bei Bongars I. ar. VI, XIV. XVI. Robinson Palästina III, b. S. 628—630.

und von der Metropole Cäsarea abgelöste Erstlings-Bisthum des Königreichs Jerusalem Ramla-Lydda. — Von den alten Metropolen des sehr ausgedehnten Patriarchats Antiochien (dessen kirchliche Statistik zur Zeit der Kreuzfahrer wir übrigens nicht so genau kennen wie die des Patriarchats Jerusalem) blieb die grössere Hälfte im Besitz der Ungläubigen. Durch die Kreuzfahrer konnten neu mit lateinischen Erzbischöfen besetzt werden blos die 4 Metropolen von Syria secunda, Cilicia prima, Osrhöne und der Euphratprovinz: Apamea, Tarsus, Edessa, Hierapolis [88]). Neben den beiden letzteren wird gewöhnlich auch eine neue Metropole Koritium genannt, welche nach Guil. Tyr. X, 24. zu dem Gebiet Joscelins von Courtenay gehörte und wegen dieser ihrer Lage nicht mit dem alten cilicischen Korykos identificirt werden kann (Le Quien II p. 1198), sondern eher dem alten Suffraganbisthum von Hierapolis Cyrrhus (auch Cyros; die Landschaft heisst regio Cyrrhestica) entsprechen dürfte. Was die Bisthümer des antiochenischen Sprengels betrifft, so saßen während der Kreuzfahrer-Herrschaft im Küstenlande Syriens lateinische Bischöfe zu Laodicea, Gabulum (Gabala) und Valenia (das alte Balanaea, in den späteren Kreuzfahrerzeiten nach Schloß Margath verlegt) [89]), im syrischen Binnenlande zu Artasia (Artesium, das alte Arethusa) und Albara (s. oben) — mit Ausnahme des letzteren lauter alte Bischofssitze. Cilicien hatte einen lateinischen Bischof in Mamistra (dem alten Mopsueste). Endlich waren die alten phönicischen

---

[88]) Letztere Stadt scheint sogar nie im Besitz der Kreuzfahrer gewesen zu sein. Dem Grafen Joscelin von Courtenay, welcher in dieser Gegend seine Herrschaft hatte, gelang es i. J. 1124 nicht sie zu erobern; und auch sonst finden wir sie (unter dem Namen Mambedsch) immer in den Händen muselmännischer Fürsten (so in den Jahren 1128. 1134.) cf. Wilken II, 488. 581. 631. Michaud-Reinaud l. c. IV. p. 48. Guil. Tyr. XIII, 14, Fulcher. cap. 55. Aber ohne Zweifel waren Theile dieser Diöcese in den Händen der Kreuzfahrer (Joscelins und seiner Nachfolger), und wurde deßhalb von ihnen ein Erzbischof für dieselbe (der aber nicht in Hierapolis selbst seinen Sitz hatte) ernannt. So läßt sich das Vorkommen eines (offenbar schon dem Namen zufolge) lateinischen Erzbischofs Franko von Hierapolis auf einem Concil lateinischer Prälaten in Antiochien 1141 und die Angabe des Guil. Tyr. XVII, 17., daß durch Nureddins Siege um 1150 mit den Erzbisthümern Edessa und Koritium auch das Erzbisthum Hierapolis für die Lateiner verloren gegangen sei, mit den obigen Daten vereinigen. Vgl. die Bemerkung Jakobs' in dem Mémoire zu der Karte, welche dem Guil. Tyr. in der Ausgabe der Historiens des croisades beigegeben ist, p. XLIII. Es unterliegt keinem Zweifel, daß jener Erzbischof Franko von Hierapolis identisch ist mit dem Erzbischof Franko von Tulupa, welcher in 2 Diplomen des Grafen Joscelin von Edessa v. J. 1134 und 1144 vorkommt (Seb. Paoli Cod. dipl. I. p. 16. 20. 125 f.). Hieß Hierapolis auch Tulupa?

[89]) Willebrand ab Oldenborg in Leo Allat. Symmicta Venet. 1733. p. 12. Brocard. descriptio locor. terrae sanctae cap. 2.

Bisthümer Biblus (Gibeleth), Tripolis, Antaradus (Tortosa) nach ihrer Eroberung durch die Kreuzfahrer vom Patriarchen von Antiochien mit lateinischen Bischöfen besetzt worden und gehörten von da an zum antiochenischen Sprengel (Guil. Tyr. XIV, 14. s. oben).

Soweit von den Patriarchen, Erzbischöfen und Bischöfen, welchen, wie sich von selbst versteht und auch aus den Quellen belegt werden könnte, Decane, Archidiakonen, Diakonen, Presbytern und andere untergeordnete Geistlichkeit gleichfalls abendländischen Ursprungs und römischer Observanz zur Seite standen. Mit den Kreuzfahrern waren aber auch abendländische Mönche verschiedener Orden ins Morgenland gekommen. Wir wissen z. B. aus Guil. Tyr. IX, 9., daß Gottfried von Bouillon aus abendländischen Klöstern von guter Disciplin besonders auserlesene Mönche mitnahm, welche unterwegs seinen Privatgottesdienst versahen. Theils das Bedürfniß, diese Mönche unterzubringen, theils die fromme Mildthätigkeit der Fürsten und Großen, welche im Morgenland durch die Kreuzzüge zu Besitz und Herrschaft kamen, führte dazu, Klöster, die man vorfand, mit lateinischen Mönchen zu besetzen oder neue für sie zu gründen und auszustatten. So versetzte Gottfried von Bouillon die eben erwähnten Mönche seines Gefolgs ihrem Wunsche gemäß ins Thal Josaphat [90]) zunächst der Stätte, wo von Alters her [91]) die Grabkirche der Maria stand [92]). Sein Nachfolger Balduin I. verstieß in den ersten Jahren seiner Regierung seine erste Frau in das damals von 3 bis 4 armen Nonnen bewohnte Kloster der hl. Anna zu Jerusalem und stattete dasselbe aus dieser Veranlassung reicher aus (Guil. Tyr. XI, 1.). In diesem selben Kloster lebte später eine jüngere Tochter König Balduins II. Iueta (Joiete, Joie) als gewöhnliche Nonne, bis ihre Schwester die Königin Milisendis in Bethanien um das Jahr 1132 das Kloster St. Lazarus stiftete und reich dotirte, um dasselbe ihr als Aebtissin übergeben zu können [93]). In Bethanien bestand zur Zeit der Kreuzfahrer auch ein lateinisches Mönchskloster [94]), ebenso auf dem Oelberg [95]), auf dem Berg Tabor [96]). Die bishergenannten sind meist

---

90) Guil. Tyr. l. c. Saewulf p. 844 f.

91) Arculf bei Mabillon Acta SS. Ord. Bened. Saec. III. pars II. p. 460. Willibald ib. p. 340. Bernard. Sap. l. c. p. 790. Guil. Tyr. VIII, 2.

92) Vgl. Tobler, die Siloahquelle und der Oelberg p. 179 — 181. 312.

93) Guil. Tyr. XV, 26. XVIII, 27. vgl. Lignages d' Outremer bei Beugnot, Assises de Jérusalem II, p. 442. Rozière, Cartulaire p. 27 bis 29. 60 — 65. 65 — 68. Paoli, Cod. dipl. I, p. 204. 205. 464.

94) Jac. Vitr. III. bei Martene l. c. p. 277. Raynald. annal. eccles. a. a. 1261. §. 8. 9.

95) S. Tobler a. a. O. p. 97. 312 f.

96) Paoli Codice dipl. I. p. 200 f. 1, 1. etc. Jac. Vitr. b. Bon-

Benedictinerklöster; den Prämonstratensern gehörte St. Habakuk oder St. Joseph von Arimathia[97]) und St. Samuel in Neby Samwil, welches man damals für das alte Silo hielt[98]). Auch Cistercienser und Augustiner finden wir im hl. Land etablirt. Viele Klöster abendländischer Mönche wurden auf dem Antiochien benachbarten Gebirge Montana nigra (ὄρος νηρὸν) gegründet[99]). Bekannt ist, daß auch neue von Abendländern und für Abendländer gestiftete Orden ihren Ursprung in den Kreuzfahrerländern nahmen, nämlich die 3 geistlichen Ritterorden und der von einem Kalabrier gestiftete[100]) Karmeliterorden. Die Entstehungsgeschichte dieser Orden, welche weitläufigere Besprechung erheischen würde und auch schon vielfach behandelt worden ist, gehört nicht hieher. Es konnte uns bei diesen Aufzählungen überhaupt nicht um eine vollständige Statistik oder um eine ausführliche Geschichte der römisch-kirchlichen Colonieen im Orient zu thun sein, sondern blos darum, einen Begriff zu geben von der weiten Ausbreitung und von der reichen Entfaltung des römischen Kirchenwesens in jenen Ländern[101]).

Wie sich nun die Kirche der abendländischen Eroberer zu der morgenländischen Christenheit stellte, ist eine so wichtige als schwierige Frage. Im Allgemeinen wurden die christlichen Landeseingeborenen Palästina's und Syriens (Suriani) von den Kreuzfahrern nicht tyrannisirt, wie dies schon die einfachste Politik und noch mehr die Rücksicht auf die Glaubensgenossenschaft gebot. Von Gottfried von Bouillon wird gerühmt, daß er gegen Franken wie gegen Syrer und Griechen gleich viel Milde zeigte[102]). König Balduin I. verpflanzte mehrmals Syrer aus Arabien oder dem Ostjordanland in seine Staaten, um sie aus dem Bereich der Herrschaft der Ungläubigen zu bringen[103]). Die Kreuz-

gars I. p. 1078. Mansi Acta Concil. T. XXI p. 74 (ed. Venet. 1776). Rozière Cartulaire p. 77—79. Phocas in Acta SS. Maji II. Praef. p. IV. Robinson, Palästina III. a. p. 466 f.

97) Guil. Tyr. XVII, 26. Rozière p. 131—133, wo der Abt mit 23 Mönchen eine Urkunde unterzeichnet.

98) Rad. Coggeshale p. 565. Matth. Paris p. 144 ed. Watson. Vgl. Robinson, Palästina II. S. 360. III, a. S. 307.

99) Jac. Vitr. p. 1069. Guil. Tyr. XV, 15.

100) Phocas in Leo Allatius Symmicta p. 17. Ludolf. de Suchem Itin. ed. Deycks p. 49.

101) Wer sich darüber näher unterrichten will, wie viel Kirchen und Klöster die Lateiner zur Kreuzfahrerzeit in der Stadt Jerusalem und ihrer nächsten Umgebung gehabt, der lese die altfranzösische Beschreibung der Stadt Jerusalem aus dem 13ten Jahrhundert bei Beugnot, Assises de Jérusalem II. p. 531 ff. oder bei Schultz, Jerusalem (Anhang p. 107 ff.), deren Verfasser ausdrücklich (bei Schultz p. 115) die Kirchen und Klöster der morgenländischen Religionsparteien bei seiner Aufzählung ausschließt.

102) Ekkehard. bei Pertz Mon. Germ. T. VIII. p. 29.

103) Fulcher. Carnot. p. 352. Guil. Tyr. XI, 27.

fahrer wohnten. Billige Rücksicht auf die nationale Besonderheit der Syrianer auch in den rechtlichen Institutionen. So durften die Surianer ihre landsmännischen Ortsvorstände (Reïs, Raïs), wo solche waren, behalten, und es wurden ihnen besondere Gerichtshöfe zugestanden, welchen zwar nicht die Aburtheilung peinlicher Verbrechen, wohl aber die bürgerliche Gerichtsbarkeit innerhalb gewisser Schranken eingeräumt war; es läßt sich annehmen, daß in diesen Gerichtshöfen das (römisch-byzantinische?) Recht, nach welchem die Syrer bisher gelebt hatten, Anwendung fand[104]. Aehnliche Rücksichten walteten auf dem Gebiet der Kirche.

Beginnen wir mit der griechisch-orthodoxen Christenheit Syriens und Palästina's, so war zwar diese seit der Beseitigung der griechischen Patriarchen von Jerusalem und Antiochien ihrer angestammten Oberhäupter beraubt. Aber griechischer Klerus bestand im Uebrigen fort neben dem lateinischen[105], und Jakob von Vitry ist zu glaubwürdig, als daß wir die Wahrheit seines Satzes in Zweifel ziehen könnten: habent (Suriani d. h. die römisch-orthodoxen Landeseingeborenen) proprios episcopos Graecos (p. 1090)[106]. Die Zahl dieser griechisch-orthodoxen Bischöfe in Syrien und Palästina zur Zeit der Kreuzfahrerherrschaft war aber gewiß, bei der spärlichen syrischen Bevölkerung in Palästina, und bei dem starken Anhang, welchen in Syrien und Palästina die Häresen gefunden hatten, nicht bedeutend. Die Anführungen einzelner griechischer Bischöfe syrisch-palästinensischer Städte in Documenten oder Chroniken aus jener Zeit reduciren sich wenigstens auf ein Minimum. Le Quien[107]) citirt das Testament eines palästinensischen Mönchs Gerasimus vom Jahre griechischer Aera 6654 (d. h. 1146 nach Chr. Geb.) — also aus der Zeit wo die Lateiner in Palästina herrschten —, unterschrieben von einem Patriarchen Arsenius von Jerusalem, ferner von dem Metropoliten Germanus von Basan (Bethsan-

---

[104]) Assises de Jérusalem ed. Beugnot T. I. p. 25 f. 577. Wilken I, 342 f. VII, 364 — 368.

[105]) Vgl. z. B. für Jerusalem Guib. Novig. bei Bongars I, p. 544. Fulcher. Carnot. ib. p. 407 — 409.; für Antiochien Albert. Aq. p. 260. Innocent. III. Epist. ed. Baluze lib. XI, 9. (Tom. II. p. 142 col. 2.).

[106]) Weniger Gewicht dürfte auf einen Brief zu legen sein, welchen „patriarcha, episcopi Graeci et Latini et ecclesiae Hierosolymitanae" anscheinend in der Zeit nach dem ersten Kreuzzug an die abendländische Christenheit richten (Zusatz zu den Annales Corbeienses b. Pertz Mon. Germ. Scr. T. III p. 14.). Dieser Brief ohne Datum und ohne allen historischen Gehalt scheint ein Machwerk späterer Zeit.

[107]) Or. christ. III. p. 502. 602. 619. 694.

Scythopolis), den Bischöfen Elias von Bethlehem und Markus von Gaza. Diese Urkunde stammt aber aus einem sehr unzuverlässigen Geschichtschreiber des 18. Jahrhunderts, dem Patriarchen Dositheus († 1707) [108], und trägt zum mindesten ein falsches Datum. Denn es ist gegen alle Geschichte, daß im Jahr 1146 ein (griechischer) Patriarch Arsenius in Jerusalem saß. Zudem war ja Bethlehem erst durch die Lateinen zum Bisthum erhoben worden; es läßt sich nicht denken, daß sie neben dem lateinischen hier ein griechisches Bisthum errichtet hätten, welches vorher nicht da war, oder daß sie etwa dem byzantinischen Kaiser erlaubt hätten, einen griechischen Bischof dort einzusetzen. Derselbe Dositheus (l. c. p. 1213) sagt: noch zu seiner Zeit sei an der Kirche der Geburt Christi in Bethlehem eine Inschrift zu lesen gewesen, nach welcher diese Kirche wiederhergestellt worden sei zur Zeit Kaiser Manuels von Konstantinopel, König Amalrichs von Jerusalem und Bischof „Raguels" von Bethlehem „im Jahre griechischer Aera 6677 d. h. 1169 n. Chr. Geb. Le Quien hat auf dieses hin einen griechischen Bischof Raguel von Bethlehem in seine Bischofslisten eingereiht. Dieser ist aber ganz aus der Luft gegriffen, wie ich mit Wenigem beweisen werde. Von jener Restauration der Kirche in Bethlehem durch Kaiser Manuel erzählt auch der Mönch Phokas, ein Zeitgenosse; aber zugleich berichtet er, daß zum Danke dafür der dortige lateinische Bischof (Λατίνων ποιμὴν) den Kaiser an verschiedenen Orten der Kirche bildlich habe darstellen lassen [109]. Nun hieß aber der damalige lateinische Bischof von Bethlehem, welcher diese Abbildungen und wahrscheinlich auch die Inschrift fertigen ließ, Radulf (1148 — 1173 s. Guil. Tyr. passim; wiewol Dositheus, die Inschrift falsch lesend, den Namen anders gegeben hat. Während die bisher citirten Anführungen des Dositheus die Existenz griechischer Bischöfe im heiligen Land zur Kreuzfahrerzeit nicht zu erweisen geeignet sind, erscheint dagegen in einer Urkunde v. J. 1178 bei Paoli, Cod. dipl. I, p. 64 Meletus Surianus Surianorum et Grecorum Gazzam et Jabin (das alte Jamnia, j. Jebna s. Ritter, Palästina II, b. S. 125) habitantium finesque eorum archiepiscopus, dessen Existenz nicht angezweifelt werden kann. Auch verdient Gaufried Vinisauf als Zeitgenosse und Augenzeuge vollen Glauben, wenn er erzählt [110], daß eines Tags vor Richard Löwenherz ein syrischer Bischof von St. Georg (d. h. Lydda) mit einem Theil des hl. Kreuzes erschienen sei, „qui, de-

108) Geschichte der Patriarchen von Jerusalem (Bukarest 1715) Buch 7, Cap. 22. §. 4.

109) Bei Leo Allatius Symmicta p. 45.

110) Bei Gale, Hist. Brit. Scriptores p. 182. Lib. V. cap. 53.

structa regione circa Jerusalem, cum eo primum venissent Saraceni, pro se et pro suo genere Salahadino tributarius existerat"; woraus zu schliessen, daß wenigstens in den letzten Zeiten der Kreuzfahrer-Herrschaft ein griechischer Bischof von Lydda neben dem lateinischen existirte. Ausserdem wissen wir, daß in Edessa während der kurzen Herrschaft der Lateiner auch die orthodox-griechische Gemeinde ihren eignen Bischof besaß [111]), wie überhaupt alle in Edessa sich findenden christlichen Gemeinschaften damals auch ihre Oberhirten daselbst hatten [112]).

Viel besser, als über die Existenz griechischer Bisthümer, sind wir über das Bestehen griechischer Klöster in Syrien und Palästina zur Kreuzfahrerzeit unterrichtet, namentlich durch die Relation des schon öfters erwähnten griechischen Mönchs Johannes Phokas vom Jahr 1185. Es waren deren eine ziemliche Anzahl; und bei dem grossen Einfluß, welchen das Mönchthum in Palästina und im Orient überhaupt auf das Volk hatte, dürfen wir dies bei der Beurtheilung des damaligen Zustands der griechischen Kirche in den Kreuzfahrerstaaten nicht gering anschlagen. Noch bestand das altberühmte Kloster S. Saba zwischen Jerusalem und Jericho als ein Vereinigungsort griechisch-syrischer Mönche. Dasselbe hatte nach der Erzählung des Saewulf [113]) um die Zeit der Ankunft der Kreuzfahrer im heiligen Land über 300 Mönche, wurde aber eben damals von den Saracenen überfallen, der größte Theil der Mönche getödtet, das Kloster verlassen, indem die übrigen Mönche in das Sabaskloster innerhalb der Stadt Jerusalem sich zurückzogen. Aber jenes muß in der Folge wieder von den Mönchen bezogen worden sein. Denn Phokas traf im Jahr 1185 wieder ungefähr 40 Mönche daselbst (l. c. p. 10.). In Jerusalem selbst existirte zur Kreuzfahrerzeit ausser dem eben erwähnten (Filial-?) Kloster des hl. Sabas, welches unweit der hl. Grabkirche lag [114]), noch ein andres griechisches Kloster [115]), auf Grund der alten Einsiedelei der hl. Melane erbaut; und als Saladin Jerusalem eroberte, zog mit den andern Christen auch eine griechische Prinzessin ab, welche in Jerusalem in einem Kloster gelebt hatte [116]). Ein „monasterium Surianorum" am Oelberg erwähnt Fetellus (citirt bei Tobler Siloahquelle und Oelberg S. 244). Auf dem

[111]) Le Quien II, 967. 968.
[112]) Michaud-Reinaud, Bibliothèque des croisades IV, 74.
[113]) Recueil etc. p. 847. — [114]) Phokas p. 8.
[115]) Μοναστήριον Ῥωμαϊκὸν Phok. p. 9.; Leo Allatius übersetzt hier ganz falsch Latinorum monasterium; denn Phokas bezeichnet seine Griechen als Römer und unterscheidet von Diesen wohl die Lateiner, vgl. das oben angeführte Λατίνων ποιμήν.
[116]) Ibn Alatir bei Michaud-Reinaud IV. p. 211.

jüdischen Gebirge bei Jerusalem standen die griechischen Klöster des hl. Elias [117]), des Chariton, des Theodosius Cönobiarcha, des hl. Euthymius, letztere beide befestigt, das Höhlenkloster [118]), am Jordan neben 2 weniger bekannten das alte [119]) grosse Kloster des Johannes d. T., welches eben damals von dem byzantinischen Kaiser Manuel restaurirt wurde, weil es durch ein Erdbeben zerstört worden war [120]). Auf dem Tabor hatten griechische Mönche ein dem heil. Elias geweihtes Kloster [121]) neben dem lateinischen, das uns schon bekannt ist. Auch in dem Gebirge bei Antiochien standen griechische und lateinische Klöster unter einander [122]).

Es ist nach dem Bisherigen ausser Zweifel, dass die Syrer orthodox-griechischen Bekenntnisses in den Kreuzfahrerstaaten ihre eigene weltliche und Mönchsgeistlichkeit hatten. Diese musste aber in den lateinischen Patriarchen ihre kirchlichen Oberhäupter erkennen. Die griechische Geistlichkeit in Antiochien war sogar dem dortigen Patriarchen eidlich zur Treue verpflichtet, indem sie von seiner Hand (ihre sämmtlichen?) Würden und Aemter empfangen hatte [123]). Auch finden wir, dass Peter der Eremit, als er zur Zeit König Gottfrieds, während der Abwesenheit des provisorischen Patriarchen Arnulf und wie es scheint als Stellvertreter desselben, kirchliche Anordnungen in Jerusalem traf, dem griechischen wie dem lateinischen Klerus Befehl ertheilte [124]). Wie man sich dieses Verhältniss der Unterordnung der griechischen Geistlichkeit unter die lateinischen Patriarchen näher zu denken habe, darüber lässt sich nichts Gewisses feststellen. Auffallend ist, dass Jakob von Vitry, indem er den Sprengel des lateinischen Patriarchen von Jerusalem zur Zeit seiner weitesten Ausdehnung beschreibt, den griechischen Bischof vom Berg Sinai mit als Suffragan des (lateinischen) Erzbischofs von Petra aufführt (p. 1077); während kein einziger griechischer Bischof Palästina's in dieser Liste erscheint, und gerade bei dem Bisch. vom Berg Sinai,

[117]) Phokas p. 44. Gaufried Vinisauf V, 54 l. c. Wilken IV. p. 519.
[118]) Phokas p. 46. 41.
[119]) s. Beati Antonin. Martyr. Itinerar. in Act. SS. Bolland. Maji II. p. XII., Arculf bei Adamnanus ed. Mabillon in Acta SS. Ord. Bened. l. c. p. 466 f. Willibaldi Vita ibid. p. 339. Bernard. Sapiens im Recueil l. c. p. 791.
[120]) Phokas p. 42. Ludolph. de Suchem ed. Deycks p. 91.
[121]) Phokas §. 44. Guil. Tyr. XXII, 26.
[122]) Phokas p. 2. Jakob von Vitry p. 1069.
[123]) Papst Innocenz III. rückt dies den griechischen Klerikern von Antiochien vor, als sie einen griechischen Patriarchen dem lateinischen gegenüberzustellen sich erkühnten (s. unten). Innocentii III. Epp. ed. Baluze T. II p. 142, lib. XI, nr. 9.
[124]) Guibert. Novig. b. Bongars I. p. 541.

bis zu welchem sich doch die politische Herrschaft der Lateiner nie erstreckte; dessen Mönche sich vielmehr den Besuch König Balduins einmal in aller Form verbaten [125]), am wenigsten äusserer Anlass zu seiner Einfügung in den Organismus der lateinischen Kirche Palästina's gegeben zu sein scheint. Die griechischen Bischöfe Palästina's und Syriens erscheinen weder auf den Sprengellisten der lateinischen Kirche ihrer Länder, noch waren sie auf den Kirchen- und Reichsversammlungen der Kreuzfahrerstaaten je anwesend. Ueberhaupt leben sie, wie es scheint, zur Zeit der Lateinerherrschaft in völligem Dunkel.

Es erhebt sich ferner die Frage, inwieweit eine Gemeinsamkeit des Gottesdienstes zwischen beiden orthodoxen Kirchen, der griechischen und der lateinischen, stattfand. In der Kirche des hl. Grabes fungirten neben den lateinischen Geistlichen auch griechische; die Lehrstücke wurden zuerst lateinisch, dann griechisch gelesen und erklärt; die Griechen sangen daselbst ihre kirchlichen Weisen. Wir erfahren zwar zunächst blos, dass dies beim Ostergottesdienst in der heiligen Grabkirche vorkam [126]); aber Nichts zwingt uns anzunehmen, dass es an andern gottesdienstlichen Tagen anders war [127]). Vielmehr, wenn der Verfasser der altfranzösischen Beschreibung der Stadt Jerusalem bei der Schilderung der hl. Grabkirche von dem Chor, wo die Kanoniker sangen, den Platz unterscheidet, wo die Griechen sangen (vù li Grien chantaient) [128]), so erscheint diese Mitbetheiligung der Griechen am Gottesdienst in der hl. Grabkirche als etwas Stehendes. Aber die hl. Grabkirche nahm um ihrer universalen Bedeutung willen eine besondere Stellung ein; sie schien gleichsam der ganzen Christenheit, wenigstens allen orthodoxen Christen anzugehören, und die Griechen hatten an sie ausserdem als ursprüngliche Besitzer derselben seit Jahrhunderten einen Anspruch, welcher jenes Gewährenlassen des griechischen Cultus in derselben den Lateinern zur Nothwendigkeit machte. Desswegen ist es gewagt von der eben festgestellten Thatsache aus den Schluss auf ähnliche Observanz im ganzen Lande zu machen. Sonst hatten die Griechen gewiss ihren getrennten Gottesdienst in besonderen Kirchen, wie denn z. B. in Antiochien Kirchen der Griechen ausdrücklich von Kirchen der Lateiner unterschieden werden [129]). Es lässt

[125]) Alb. Aq. p. 376.

[126]) s. die Beschreibung desselben bei Fulcher. Carnot. (Bongars I, p. 407—409) und in den Gest. Francorum peregrin. Hierus. (ib. 581—583).

[127]) Vgl. die Worte der Gesta l. c.: perlectis diei Sabbati lectionibus et more solito graece et latine alternatim expositis.

[128]) Bei Schultz S. 409. Ueber das Topographische vgl. Tobler, Golgatha S. 318 ff.

[129]) Abulfaradsch angeführt bei Wilken III b p. 434. Willebrand

sich eine communio sacrorum zwischen beiden Kirchen gar nicht als allgemein durchgeführt denken [130]), wenn die Schilderung richtig ist, welche Jakob von Vitry entwirft von der Antipathie der syrischen Christen orthodoxen Bekenntnisses gegen die Lateiner. Er sagt: sie erklären aus denselben Gründen wie die Griechen, daß die Lateiner alle excommunicirt seien ihrer falschen Lehren und Religionsgebräuche halber; sie pflegen die Altäre, auf welchen die Lateiner ihren Gottesdienst verrichtet haben, abzuwaschen, bezeugen den Sakramenten derselben keine Verehrung und wollen sich gar nicht erheben, wenn der Leib des Herrn von römischen Priestern zu Kranken getragen werde; sie zeigen blos äusserlich und aus Furcht vor den weltlichen Herren Ergebenheit gegen die lateinischen Prälaten, in deren Diöcesen sie verweilen; die Excommunicationen von Seite derselben halten sie als von Excommunicirten kommend für kirchlich ungültig und fürchten sie blos wegen ihrer Folgen für den bürgerlichen Verkehr mit den Lateinern [131]). Obgleich Jakob von Vitry gewohnt ist die Farben etwas grell aufzutragen, so lässt sich doch aus seiner Schilderung nicht verkennen, wie wenig die griechische Christenheit Syriens und Palästina's mit der herrschenden lateinischen Kirche innerlich sich einigen konnte, und daß nur die politische Oberherrschaft der Kreuzfahrer die nothdürftigste äussere Unterordnung Jener unter Diese erhielt [132]).

Das Verhältniß in welches die Lateiner und ihre Kirche zu den häretischen Religionsgemeinschaften traten, die sie in den orientalischen Kolonieen vorfanden, gestaltete sich etwas anders.

Jakobiten (Monophysiten), um mit Diesen anzufangen, waren namentlich im Fürstenthum Antiochien und der Grafschaft Edessa häu-

---

ab Oldenborg in Leo Allatius Symmicta p. 13. Paoli, Cod. dipl. I, p. 184: „in eorum (Graecorum) ecclesiis construendis secundum ritum eorum".

[130]) Es kömmt übrigens vor, daß ein Meister des Hospitals (der Johanniter), Josbert, einem syrischen Erzbischof von Gaza und Jamnia, Meletus, das (griechische?) Kloster St. Georg in Gibelin (Beit Jibrin, Ritter Palästina II, 6. p. 93. 144 f.) ohne Zins auf Lebenszeit übergiebt und Denselben aufnimmt in die Brüderschaft des Hauses (Confratriam domus, nämlich des Johanniterordens) und zur Theilnahme an allen in demselben zu begehenden Gottesdiensten. Paoli, Cod. dipl. I, p. 54. S. oben.

[131]) Bei Bongars I, p. 1090. 1091.

[132]) So klagt auch der Dominikanerprior Philipp in einem später zu erwähnenden Brief an Papst Gregor IX. v. J. 1237: während die Secten des Orients alle zur Union mit der römisch-katholischen Kirche sich herbeilassen, seien es allein die Griechen, welche „in malitia sua perseverant, qui ubique aut latenter aut aperte ecclesiae contradicunt, omnia sacramenta nostra blasphemant et omnem sectam a sua alienam pravam appellant et haereticam."

sen. In diesen Gebieten hatten sie bedeutende Klöster wie Duair (bei Antiochien) und Barsuma (bei Melitene), und eine Reihe von Bischofssitzen, wie Antiochien [133]), Edessa [134]), Melitene, Tarsus, Tellbascher u. s. w. Aber auch in Tripolis, Akkon und Jerusalem finden wir Bischöfe ihrer Secte [135]); in Tripolis gehörte ihnen die Kirche des hl. Behenam [136]); in der Nähe von Gethsemane hatten sie Höhlenklöster [137]); in Jerusalem das Magdalenenkloster [138]), in welchem um 1237 siebzig jakobitische Mönche lebten [139]). Einen Patriarchen für Jerusalem hatten sie nicht aufgestellt, wohl aber einen für Antiochien. Zu dem Sprengel des Letzteren gehörte das ganze Gebiet welches nunmehr die Lateiner im Morgenlande inne hatten, auch Palästina [140]). Durch die in Antiochien residirenden Patriarchen der orthodoxgriechischen Kirche von dem antiochenischen Stuhl, den sie gleichfalls beanspruchten, ferne gehalten, hatten diese jakobitischen Patriarchen bis jetzt keinen dauernden Sitz und hielten sich in der Zeit, wo sie ihren Sprengel nicht bereisten, meistens in Klöstern auf. Dieß dauerte auch unter der fränkischen Herrschaft fort; aber daß der Patriarch Michael um 1168 ein Jahr in Antiochien verweilen [141]), sein Nachfolger Ignatius dort nicht blos einen Sommer zubringen, sondern auch (um 1240) von den Franken einen Garten kaufen und dort eine Kirche und Cellen zum bleibenden Aufenthalt jakobitischer Patriarchen bauen konnte [142]), zeigt, daß die lateinischen Patriarchen von Antiochien nicht so engherzig waren wie ihre Vorgänger. Wir haben überhaupt Beispiele welche beweisen, daß die Franken mit den Jakobiten eine Gemeinschaft pflogen, wie man sie sonst mit excommunicirten Ketzern nicht zu pflegen gewohnt ist; (weßhalb wir die Hindernisse welche die Pilgerfahrten der koptischen Jakobiten nach Jerusalem zur Zeit der Kreuzfahrerherrschaft fanden [143]) nicht aus

[133]) Assemani, Bibliotheca orientalis T. II. p. 364.

[134]) Le Quien Or. christ. II, 1438. Michaud-Reinaud, Bibliothèque des croisades IV. p. 39 aus Abulfaradsch.

[135]) Vgl. überhaupt das Verzeichniß jakobitischer Bisthümer und Klöster bei Assemani l. c. T. II. Dissert.

[136]) Assemani II, 378 u. Dissert. de Monophys. nr. IX. s. v. Tripolis.

[137]) Phokas bei Leo Allatius Symmicta p. 40.

[138]) Rozière, Cartulaire p. 221. Assemani Bibl. Or. II. p. 363.

[139]) Jene Zeitbestimmung ergiebt sich aus der Vergleichung des Briefs vom Dominikanerprior Philipp an Papst Gregor bei Raynald annal. eccles. a. a. 1237 u. der Erzählung des Abulfaradsch bei Assemani Bibl. Or. II. 371.

[140]) Abulfaradsch bei Assemani Bibl. Or. II. 373.

[141]) Bibl. Or. II. p. 363. — [142]) ib. p. 374.

[143]) Renaudot, hist. patriarch. Alex. p. 479. Tobler hält die Klage der Jakobiten für übertrieben und bemerkt: Es ist wenigstens Thatsache, daß zur Zeit der fränkischen Regierung selbst Moslemin kamen auf dem Tempel-

kirchlicher Intoleranz der Lateiner herleiten dürfen, sondern allein aus dem Umstand, daß diese Christen aus Aegypten, also aus Feindesland kamen und wegen ihrer Anhänglichkeit an ihre arabischen Herrscher mit Recht beargwöhnt wurden). So ließ Joscelin von Courtenay, Graf von Edessa, 1129 in der Kirche der Franken zu Tellbascher den neugewählten jakobitischen Patriarchen Johannes Maudiana ordiniren; fränkische Presbytern und Mönche exequirten mit syrischen Jakobiten die Todtenfeier für den in Tripolis gestorbenen Maphrianus (Primas des Orients) Ignatius Saliba; der lateinische Patriarch zu Jerusalem endlich empfing den jakobitischen, als er Jerusalem besuchte, um 1167 sehr ehrenvoll[144]). Uebrigens erscheinen die Jakobiten zu jener Zeit allerdings in einem durchaus untergeordneten Verhältniß zu der herrschenden lateinischen Kirche oder auch zu den weltlichen Fürsten der Kreuzfahrer. Der jakobitische (Erz-?) Bischof von Jerusalem wird in den Assisen des Königreichs als Suffragan des lateinischen Patriarchen von Jerusalem aufgeführt[145]). Der obengenannte Graf Joscelin versetzt ohne weiteres jakobitische Bischöfe, was der Patriarch Athanasius VIII. geschehen lassen muß, um den Grafen sich geneigt zu machen. Derselbe verbietet in seinem Gebiet den Namen des Patriarchen Athanasius zu proclamiren, weil er angeblich unrechtmäßig gewählt war; wie denn auch später einmal die Entscheidung der Franken in Antiochien über die Rechtmäßigkeit der Ansprüche zweier um den Patriarchenstuhl sich streitender jakobitischer Priester von einem jakobitischen Bischof selbst angerufen wurde[146]). Die römisch-katholische Kirche benutzte die durch die Kreuzzüge herbeigeführten Berührungen mit den Jakobiten zu Versuchen, dieselben zu katholisiren. Um 1160 hatte der jakobitische „Metropolit" Ignatius in Jerusalem Angriffe der Franken auf die jakobitische Liturgie abzuwehren, welche ohne Zweifel einem solchen römisch-katholischen Bekehrungseifer entstammten, und bat sich deßhalb, da er der Vertheidigung nicht gewachsen war, eine Erklärung und Rechtfertigung der Li-

platze zu beten, und daß zu gleicher Zeit der Jude Benjamin von Tudela Jerusalem besuchte. Golgatha S. 431. Anm.

[144]) Assemani Bibl. Or. II. p. 360. 378. 363. Wenn Wilken VII. p. 43. den jakobitischen Patriarchen Ignatius sich gegen Papst Innocenz IV. über Bedrückungen beklagen läßt, welche seine Glaubensgenossen von den lateinischen Christen erführen, so mißversteht er den Brief, auf den er sich bezieht (Raynald ad a. 1247. s. unten). Es werden dort nicht Beschwerden über Vergangenes laut, sondern vielmehr Bedingungen für die Zukunft gemacht, unter denen allein die jakobitische Kirche in die Einheit mit der römischen eintreten könnte, es werden zu fürchtende Ansprüche der lateinischen Kirche für diesen Fall abgewehrt.

[145]) ed. Beugnot I. p. 416. — [146]) Bibl. Or. II. p. 361. 377.

turgie (Messe) der Jakobiten von dem gelehrten Bischof Dionysius von Amida aus, die ihm Dieser auch 1169 schickte[147]. Als im Jahr 1237 der Patriarch der „orientalischen" Jakobiten in Begleitung vieler Erzbischöfe, Bischöfe und Mönche seiner Secte nach Jerusalem kam um dort Ostern zu feiern, benutzte der Prior der Dominikaner im hl. Land, Philipp, diese Gelegenheit zu einem Bekehrungsversuch. Wirklich schwur jener Patriarch nach dem Bericht des Priors Philipp[148]) bei der Palmfestprocession seine Irrthümer ab, versprach dem päpstlichen Stuhl Gehorsam und händigte dem Philipp ein orthodoxes Glaubensbekenntniß ein. Papst Gregor IX. erließ ein Beglückwünschungsschreiben an den Patriarchen wegen dieses segensreichen Entschlusses[149]). Vom Jahr 1247 haben wir ferner 2 Schreiben des „Ignatius praesul Jacobitarum Orientalium" (er nennt sich auch pastor Syriae et totius orientis populi Jacobitarum), worin Dieser orthodox lautende Glaubensbekenntnisse abgiebt und den Primat des Papstes anerkennt, aber dagegen von Letzterem mehrere Einräumungen erwartet[150]), und ein drittes des jakobitischen Maphrianus Johannes Aaron Bar Maadani ähnlichen Inhalts[151]), alle an Papst Innocenz IV. gerichtet. Aber schon Papst Nicolaus IV. musste 1289 den jakobitischen Patriarchen wieder zur Unterschreibung einer Formel im Sinn der römisch-katholischen Kirche mahnen[152]). Die öftere Wiederholung der Einladungen zur Union von Seite der katholischen Kirche wie der Ergebenheits-Erklärungen gegen die Letztere von Seite der Jakobiten zeigt schon, wie wenig dauernden

147) ibid. p. 156. 177 ff.

148) Raynald. annal. eccles. a. a. 1237 nr. 87.

149) Raynald. ibid. nr. 88.

150) Wir setzen diese Forderungen her, weil sie ein Licht werfen auf das Verhältniß der römischen Kirche zu den orientalischen Secten; es sind folgende: 1) quod patriarcha nostro mortuo congregentur archiepiscopi et statuant sibi secundum canonem et secundum sortem apostolorum, quem elegerit spiritus sanctus, et hoc secundum canones et consuetudines nostras; 2) quod patriarcha et archiepiscopi et episcopi latini, qui sunt in partibus nostris, non judicent super patriarchas et archiepiscopos nostros, sed, sicut est praeceptum vestrum, super patriarchas et archiepiscopos latinos, ita et sit super nos; et iterum sicut recipiunt sententias et judicia vestra, ita et nos; 3) quod patriarcha et archiepiscopi et episcopi latini non accipiunt censum de ecclesiis et monasteriis, quae habemus in terris ipsorum, sed communicent nobis libertates ecclesiae, sicut filiis in honore, et nos semper exhibeamus eis reverentiam et honorem. Alioquin non erit decens, quod illa, quae cum magno labore habemus, contra libertatem ecclesiae concupiscant; 4) quod illi de gente nostra, qui contrahunt cum latinis, non compellantur ad confirmationem secundam, quum sint insigniti charactere baptismati et confirmati fuerint una vice. Bei Raynald l. c.

151) Le Quien II, 1551. Assemani III b. p. CCCCXII.

152) Raynald. a. a. 1289. nr. 56. Le Quien II. p. 1397.

Einfluß solche Unionsformeln hätten. Es waren auch meist blos äussere Umstände welche die Jakobiten veranlassten sich der römischen Kirche gutwillig zu nähern. So erzählt Wilhelm von Paris: blos die Furcht der innerasiatischen Christen vor den Tartaren und das Bedürfniß abendländischer Hülfe gegen sie habe die Unions-Erklärung vom Jahr 1237 herbeigeführt; sobald aber die Gefahr vorübergewesen sei und Alles sich günstiger angelassen habe, haben die Jakobiten der katholischen Kirche wieder den Rücken gekehrt [153]). Zu einer bleibenden und allgemeinen Einigung der jakobitischen Secte und der katholischen Kirche kam es troß wiederholter Versuche und Anläufe nicht.

Daß auch der Nestorianismus, dessen Kern noch mehr als der des Jacobitismus sich gegen Innerasien hin gezogen, noch seine Verzweigungen in den Kreuzfahrerstaaten hatte, wird von Jakob v. Vitry [154]) bezeugt; Brocardus localisirt die Wohnsitze der Nestorianer näher „circa Berut (Beirut) et Biblium (Gibeleth), in planitie Libani contra Ituraeam, in Tripoli Syriae et in Hierusalem" [155]). Der gleich zu erwähnende Brief Ara's an Innocenz IV. zeigt, daß Nestorianer in Antiochien, Tripolis, Akkon und an andern Orten des Kreuzfahrergebiets saßen. In Tripolis lernte Abulfaradsch, der bekannte syrische Geschichtschreiber, um 1246 Dialektik und Medicin „apud Jacobum quendam Rhetorem, virum Nestorianum [156]). Auch die Nestorianer hatten ihre Bisthümer und Erzbisthümer in Palästina (Jerusalem), Syrien (Damascus, Aleppo) und Cilicien (Tarsus, Mopsveste), während ihr Patriarch (damals) in Bagdad residirte. Wir wissen nichts Näheres über das Verhältniß dieser nestorianischen Bisthümer zur römischen Kirche; wohl aber, daß die Päpste die durch die Kreuzzüge aufgeschlossene Verbindung mit dem Orient zu Versuchen benützten die Nestorianer überhaupt zur Union mit der römischen Kirche zu bewegen. Schon der Dominikanerprior Philipp erwähnt am angeführten Ort im Jahr 1237 römisch-katholische Missionen zu den Nestorianern in Binnenasien (Bruder Wilhelm von Montferrat u. s. w.) und Erklärungen von Kirchenhäuptern derselben, daß sie bereit seien der römischen Kirche beizutreten. Eine neue Mission an Dieselben sendete Papst Innocenz IV. ab (Bruder Andreas von Lonjumel); diese brachte 1247 Briefe zurück von dem Stellvertreter des nestorianischen Patriarchen im Orient (Tartarei, China u. s. w.) mit (scheinbar) orthodox lautenden Glaubensbekenntnissen und

[153]) cit. b. Raynald ad a. 1237. nr. 88. — [154]) b. Bongars I. p. 1093.
[155]) Locorum terrae sanctae descriptio. Cap. XII.
[156]) Assemani Bibl. Or. II. p. 246.

Erklärungen ihrer Unterwerfung unter den römischen Stuhl von Seite mehrerer nestorianischer Prälaten [157]; womit zugleich Bitten verbunden wurden um Schutz für den nestorianischen Erzbischof in Jerusalem und die in den Kreuzfahrerstaaten angesessenen Nestorianer gegen Druck und Beeinträchtigung durch die Lateiner [158]). Wir können hier diese Versuche das Gebiet der römisch-katholischen Kirche in den tiefern Orient hinein auszubreiten, nicht weiter verfolgen, da uns solche Untersuchungen allzuweit von den Kreuzfahrerstaaten abführen würden [159]). Ohnedies war auch die Union der Nestorianer mit der römischen Kirche nie von längerer Dauer oder auch nur ernstlich gemeint [160]).

Auch Armenier lebten zerstreut in Syrien und Palästina und hatten einen Erzbischof im Königreich Jerusalem, welcher in den Assisen von Jerusalem als Suffraganbischof des lateinischen Patriarchen erwähnt wird [161]); Bischöfe z. B. in Antiochien, Marrah, Edessa [162]); Klöster z. B. Gethsemane [163]) und auf dem schwarzen Gebirg bei Antiochien [164]). Der Kern ihres Volks und ihrer Religionspartei wohnte ausserhalb der Kreuzfahrerstaaten. Die politischen Mittelpunkte für dasselbe bildeten theils der ältere grossarmenische Staat im eigentlichen Armenien, theils das sogenannte Kleinarmenien, welches eben in der Zeit der Kreuzzüge aus kleineren Fürstenthümern zu einem Königreich sich erhob, wie wir sehen werden. Letzteres, hauptsächlich das alte Cilicien umfassend, kam als Nachbarland mit dem Fürstenthum Antiochien und überhaupt mit den Kreuzfahrerstaaten in vielfache Berührung. Auch auf seine kirchlichen Verhältnisse übten die Kreuzzüge mächtigen Einfluss. In der kleinarmenischen Kirche, die unter einem besonderen Patriarchen sich gesammelt hatte, finden wir schon vor den Kreuzzügen einen Drang, ihre häretische und schismatische Sonderstellung gegenüber den orthodoxen Kirchen aufzugeben, überwiegend, wenn auch nicht allgemein.

[157]) Wilken VII. p. 41—43 ist hier völlig irreführend, indem er die Urkunden bei Raynald ganz mißverstanden hat.

[158]) Raynald a. a. 1247 nr. 32 ff. 43. Ueber die Personen und die Sitze der hier in Betracht kommenden nestorianischen Kirchenhäupter s. Assemani II. u. Le Quien II.

[159]) Assemani stellt das hieher Gehörige zusammen.

[160]) Genau betrachtet wird der Nestorianismus wenigstens in dem Glaubensbekenntniß des Erzbischofs von Nisibis nicht zurückgenommen. s. Le Quien II. p. 1202. Kurtz, Kirchengeschichte I, 3. S. 177.

[161]) ed. Beugnot I. p. 416. Vgl. auch Ludolf de Suchem ed. Deycks p. 76.

[162]) Michaud Bibliothèque des Croisades III, 495. 502. IV. 93. Notices et extraits des manuscrits du roi IX. p. 324.

[163]) Phokas bei Leo Allatius p. 10.

[164]) Tschamtschean Geschichte von Armenien citirt in Notices des extraits IX. p. 308.

Da die kleinarmenischen Fürstenthümer auf byzantinischem Territorium und unter byzantinischer Oberhoheit sich gebildet hatten, ist der lebhafte Verkehr, welcher im 11ten Jahrhundert zwischen den dortigen Patriarchen und Konstantinopel statthatte, nicht auffallend; ebensowenig, daß umgekehrt die Griechen die auf ihrem Gebiete wohnenden Armenier auch kirchlich von sich abhängig zu machen versuchten [165]). Im Jahr 1080 aber knüpfte der damalige armenische Patriarch Gregor II. Wgajaser, nachdem eine von ihm angestrebte Union mit der griechischen Kirche mißlungen war, Verbindungen mit Papst Gregor VII. an [166]), welcher natürlich nicht verfehlte die Armenier von ihren Ketzereien und Mißbräuchen abzumahnen, zugleich aber dieselben zu ermuntern, daß sie trotz des Tadels der Griechen bei dem Gebrauch des ungesäuerten Brodes in der Messe verbleiben sollten; denn darin waren die Armenier mit der römischen Kirche conform. Die Kreuzzüge brachten größeren Schwung in diese Unionsverhandlungen. Die Armenier hatten vielfach gleiche Interessen mit den Kreuzfahrern; Beide bekämpften dieselben Feinde, die Ungläubigen, Beiden konnten die byzantinischen Kaiser gefährlich werden, welche die Entstehung unabhängiger armenischer Fürstenthümer auf früher byzantinischem Boden ebenso ungern sahen wie die Bildung der lateinischen Kreuzfahrerstaaten in den alten byzantinischen Provinzen Syrien und Palästina. Eine Vereinigung der Armenier mit der abendländischen Kirche schien für sie selbst vortheilhaft, weil sie dadurch die kräftige Unterstützung des Abendlandes gegen die Ungläubigen für sich gewannen. So bearbeiteten denn schon die Päpste Innocenz II und Eugen III. in dieser Richtung den armenischen Patriarchen Gregor III. Balawuni [167]); und im Jahr 1145 erschien eine Gesandtschaft des Letzteren bei Papst Eugen III., welcher wenigstens Otto v. Freisingen (VII, 41.) die Mission beilegt, den schiedsrichterlichen Entscheid des Papstes über die Richtigkeit ihrer oder der griechischen Kirchengebräuche anzurufen und um Unterweisung im römischen Messe-Ritus zu bitten; übrigens findet sich davon bei den armenischen Schriftstellern Nichts [168]). Unwahrscheinlich ist es nicht, da derselbe Patriarch i. J. 1141 einer Kirchenversammlung der lateinischen Geistlichkeit zu Jerusalem beiwohnte und dort das Glaubensbekenntniß der Armenier in vielen Puncten dem orthodoxen

[165]) Saint-Martin, Mémoires sur l'Arménie I, 440 ff. Galanus, Conciliat. Eccl. Armenae cum Romana I. p. 227 f.

[166]) Baron. annal. eccles. a. a. 1080 nr. 73. 74. Galanus l. c. I, 229—233 cf. auch Jaffé Regg. Pontif. sub Gregorio VII. nr. 3895. 3896.

[167]) Galanus I. p. 234. 467.

[168]) Neumann, Geschichte der armenischen Literatur S. 151.

zu conformiren versprach [169]). Zu derselben Zeit machte aber auch Kaiser Manuel bei den Armeniern eifrigst Propaganda für die Union mit der griechischen Kirche [170]); seinen unermüdlichen Bearbeitungen, der Ueberlegenheit des von ihm wiederholt abgesandten Unterhändlers Theorianus [171]) wie der glänzenden Beredtsamkeit des armenischen Erzbischofs von Tarsus, Nerses von Langern [172]) gelang es, endlich auf einer Synode zu Rom Klah (castrum Romanorum) am Euphrat eine förmliche Vereinigung der armenischen Kirche mit der griechischen zu Stande zu bringen, bei welcher übrigens die Armenier manches Eigne in Lehre und Gebrauch beibehielten. Unter den Bedingungen welche die Armenier dabei machen, befindet sich auch die, daß die Griechen dem armenischen Patriarchen den Patriarchensitz und Sprengel von Antiochien einräumen sollten, welcher freilich damals in den Händen der Lateiner war [173]). Uebrigens gerieth durch den Tod Kaiser Manuels diese Einigung wieder gänzlich ins Stocken. In der Folgezeit fand vielmehr die römische Kirche immer mehr Boden in Armenien. Politische Vorgänge am Ende des 12ten Jahrhunderts haben dazu wesentlich beigetragen. Fürst Leo II. von (Klein-) Armenien erbat sich damals vom römischen Kaiser Heinrich VI. von Hohenstaufen die Königskrone, und Dieser schickte sie ihm durch Erzbischof Konrad v. Mainz 1198 [174]). Damit wurde einerseits ein Lehensverhältniß dieses jungen Königreichs zum römischen Reich begründet; andrerseits, da Leo für sein Vorhaben die Vermittlung des Papstes in Anspruch genommen hatte, bezeugte der dankbare Fürst wie auch der Patriarch (Katholicus) seines Landes lebhaften Eifer für die Union mit der römischen Kirche, befolgte die Anweisungen und Anordnungen des Erzbischofs Konrad, der auch Instructionen kirchlichen Inhalts von Rom mitgebracht hatte [175]), und setzte lateinische Erzbischöfe und Bischöfe in Tarsus, Mamistra und andern Städten seines Reiches ein [176]). Der damalige Patriarch der Armenier erkennt

169) Guil. Tyr. XV. 18.

170) Galanus I. p. 234. Neumann ebd. S. 157 f.

171) Theoriani legatio ed. Leunclavius u. Angelo Mai, veterum scriptorum nova collectio T. VI. (Rom. 1832).

172) Die Rede mitgetheilt von Neumann in Illgens Zeitschr. f. hist. Theol. 1843. Bd. IV. H. 2. S. 123 ff.

173) s. die Acten bei Galan. I. p. 342 f. 345.

174) Annales Argentinenses in Böhmers Geschichtsquellen Bd. III. S. 88. Willebr. ab Oldenb. p. 114. Jacob. Vitr. cap. 79.

175) Innocent. III. Epist. ed. Baluze lib. II. nr. 219.

176) Willebr. ab Oldenb. p. 14; aus welchem übrigens auch zugleich hervorgeht, daß der König diese lateinischen Würdenträger vor d. J. 1211 schon wieder verjagt hatte. Vgl. auch Innoc. III. Epist. ed. Baluze lib. XVI. nr. 2.

sich als einen Sohn der römischen Kirche und Diese als „mater omnium ecclesiarum" und „fundamentum legis totius christianitatis" an[177]). Sein Nachfolger verspricht gleichfalls im Jahr 1202 feierlichst dem Cardinallegaten Peter Gehorsam gegen die römische Kirche und empfängt dagegen vom Papst das Pallium. Solche Ergebenheits-Versicherungen der Patriarchen und der Könige von (Klein-) Armenien gegen die römische Kirche wiederholen sich durch den ganzen Zeitraum, den wir behandeln, und namentlich um 1300 zur Zeit der Könige Hayton II. und Leo IV. schien die Union in voller Blüthe zu stehen. Aber einmal ist wohl zu bedenken, daß solche Ergebenheits-Versicherungen sehr häufig bloße Producte der Noth und des Bedürfnisses abendländischer Kriegshülfe waren; ferner, daß unter dem armenischen Klerus und Volk immer eine starke nationale Partei war, welche den Unions-Bestrebungen der Könige und Patriarchen opponirte und sie nie zu allgemeiner Durchführung gelangen ließ. Jedenfalls hielten nach wie vor die Armenier den Gebrauch der Muttersprache beim Gottesdienste fest, feierten Christfest und Erscheinungsfest als Ein Fest[178]) und was sonst dergl. eigenthümliche armenische Kirchengebräuche waren. Besonders eifersüchtig waren auch ihre Patriarchen darauf, daß ihre Kirche dem Papst unmittelbar untergeben bleibe und nicht zu dem Sprengel eines der lateinischen Patriarchate der Kreuzfahrerstaaten geschlagen werde[179]). Der lateinische Patriarch von Antiochien nämlich machte Anspruch darauf, daß die armenische Kirche ihm gehorche, weil die von den Armeniern besetzten Länder zum alten Sprengel des Patriarchats Antiochien gehört hatten. Die Päpste sahen die Sache verschieden an. Während Innocenz III. die armenische Kirche blos sich unterworfen wissen wollte, untergab sie Gregor IX. dem lateinischen Patriarchen von Antiochien, weil nicht in Einem Patriarchat 2 Patriarchen sein könnten[180]).

Wir kehren von dieser Abschweifung zurück zu den morgenländischen Secten, mit denen die Kreuzfahrer in den von ihnen besetzten Ländern in Berührung kamen. Es sind noch die Maroniten übrig. Diese saßen auf der Höhe des Libanon und an den Abhängen desselben gegen Gibeleth und Tripolis hin[181]) als eine besondere Religionspartei unter einem eigenen Patriarchen. Bestimmte sie der dominirende Einfluß der römisch-katholischen Kirche in jenen Gegenden zur Zeit der

177) Innoc. III. Epist. lib. II. nr. 217.
178) Willebr. ab Oldenb. l. c. — 179) Innoc. III. Epist. lib. V. nr. 42.
180) Innoc. Ep. V. 43. Raynald. ann. eccl. a. a. 1238. nr. XXXIV.
181) Guil. Tyr. XXII, 8. Jac. Vitr. bei Bongars I, p. 1093 f. Brocardus l. c. cap. XII.

Kreuzzüge, oder leitete sie der Haß gegen die griechische Kirche, der sie von Alters her beseelte, — kurz sie schlossen sich an die römische Kirche an und erklärten dies im Jahr 1182 dem damaligen lateinischen Bischof Aimerich von Antiochien (Guil. Tyr. l. c.); die Anwesenheit des Patriarchen der Maroniten auf dem Lateranconcil des Jahres 1215[182]) besiegelte dieses neue Verhältniß. Es lässt sich wohl nicht denken, daß die Maroniten zu dieser Union von den Lateinern gezwungen wurden. Denn obgleich auf drei Seiten von Kreuzfahrerstaaten umschlossen, hat doch das Gebirgsvolk des Libanon seine Unabhängigkeit den Lateinern gegenüber ohne Zweifel gewahrt[183]).

So waren die orthodox griechische Kirche sogut wie die häretischen Religionsgemeinschaften, soweit die Kreuzfahrerstaaten reichten, in ein untergeordnetes Verhältniß zur römisch-katholischen Kirche gedrängt, und schon machte die Letztere Versuche zu Gebietserweiterungen auch über die Gränzen der Kreuzfahrerstaaten hinaus. Niemand sah diese Fortschritte der römischen Kirche im Morgenlande ungerner als die byzantinischen Kaiser, welche sich als die natürlichen Herren und Beschützer der orthodoxen Christenheit im Orient zu betrachten gewohnt waren. Eindringlinge (παρένθετοι, παρεμβόλιμοι, bei Phokas) waren in ihren Augen die römischen Patriarchen, Bischöfe, Geistlichen und Mönche der Kreuzfahrerstaaten, und sie erwarteten mit Ungeduld deren Wiedervertreibung. Schon im Jahr 1108, als die Lateiner erst 10 Jahre im Besitz von Antiochien und der erste lateinische Patriarch daselbst erst 8 Jahre in seinem Amt war, nöthigte der Kaiser Alexius Komnenus den bei Dyrrhachium schwer bedrängten Fürsten von Antiochien Boemund zu einem Vertrag, in welchem eine der Hauptbestimmungen war, daß Boe-

[182]) Wilken VI. S, 406. Vgl. weiter die Abschnitte über die Maroniten bei Assemani u. Le Quien, wo auch die Controversen über den Glauben, zu welchem sich die Maroniten vor diesem Schritt bekannten.

[183]) Im Allgemeinen war die ganze syrisch-griechische Bevölkerung der Jurisdiction des lateinischen Patriarchen unterworfen. Als im J. 1247 der Minorit Laurentius von Papst Innocenz IV. die Mission erhielt, alle Bedrückungen, welche die Lateiner gegen die griechische, jakobitische, nestorianische und maronitische Bevölkerung des Orients sich erlaubten, im Namen des Papstes abzustellen, — wobei jedoch ausdrücklich bemerkt war, daß damit die lateinischen Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe nicht gemeint seien, — so ging Laurentius in seinem Eifer die Griechen zu beschützen so weit, daß er dem Patriarch von Jerusalem gebot, sich aller Einmischung in die Angelegenheiten der ihm unterworfenen Griechen zu enthalten. Die Griechen kündigten auch gleich auf dies hin dem Patriarchen den Gehorsam auf und behaupteten von seiner Jurisdiction eximirt zu sein. Auf die Klage des Patriarchen versicherte der Papst, daß er eine solche Exemtion nicht beabsichtigt habe, und wies den Legaten an, der Gerichtsbarkeit des Patriarchen über die Griechen seines Sprengels nichts mehr in den Weg zu legen. Wadding, annal. ord. Minor. ad ann. 1247. 2. ed. T. III. p. 175. 176.

mund schwören musste den lateinischen Patriarchen von Antiochien zu entfernen und einen aus den geistlichen Pflanzschulen Konstantinopels hervorgegangenen Geistlichen, den der byzantinische Kaiser auf jenen Stuhl setzen würde, als rechtmäßigen Patriarchen anzunehmen und alle Functionen dieses Amtes ausüben zu lassen[184]. Es kam aber damals nicht zur Erfüllung dieses Eides. Zur Zeit des Kaisers Manuel Komnenus wurden zum ersten Male wieder in Konstantinopel Patriarchen für Jerusalem und für Antiochien ernannt. Wir haben die Acten einer konstantinopolitanischen Synode v. J. 1155, in welcher Soterichus Pantaugenus, erwählter Patriarch von Antiochien, verdammt wird; und in denselben Acten finden wir einen (griechischen) Patriarchen Nikolaus von Jerusalem als mitbeschliessend unterzeichnet[185]. Gleichfalls auf einer konstantinopolitanischen Synode im Jahr 1166 unter demselben Kaiser begegnen wir 2 (griechischen) Patriarchen Athanasius von Antiochien und Nicephorus von Jerusalem[186], und in demselben Jahr fungirte der erstere dieser Patriarchen bei der Hochzeit Kaiser Manuels mit der Prinzessin Maria von Antiochien[187]. Das waren also wieder die ersten griechischen Patriarchen von Jerusalem und Antiochien. Es ist ganz im Geiste der Politik Kaiser Manuels, daß er solche ernannte; denn auf Schwächung der Herrschaft der Abendländer im Orient und auf Wiederherstellung der alten byzantinischen Hegemonie daselbst im Politischen wie im Kirchlichen war jene Politik hauptsächlich gerichtet. War es ja doch derselbe Kaiser, welcher auch mit wohlberechneter Ostentation die verfallenen griechischen Klöster in Palästina wieder aufbauen, das heilige Grab in Jerusalem mit lauterem Gold schmücken, die Kirche der Geburt Christi in Bethlehem restauriren ließ[188]. Zunächst saßen freilich die lateinischen Patriarchen von Jerusalem und Antiochien noch ruhig auf ihren Sitzen und die griechischen Patriarchen, welche ihnen diese Titel streitig machten, mussten in Konstantinopel oder in einem der diese Stadt benachbarten Klöster abwarten, bis sie ihre Sitze wieder einnehmen könnten, deren Besitznahme ihnen die Lateiner verwehrten. Doch einmal i. J. 1159 als Kaiser Manuel mit Heeresmacht drohend in der Nähe von Antiochien stand, war es nahe daran, daß der dortige lateinische Patriarch einem griechischen hätte weichen müssen. Schon hatte Fürst Rainald von Antiochien dem Kaiser das Zugeständniß ge-

[185]) Dieser Vertrag steht im 13. Buch der Alexias von Anna Komnena.
[185]) Le Quien Or. christ. II, 758 f., III, 503.
[186]) Die Acten aus einem Manuscript bei Leo Allatius de consens. eccl. occident. et orient. II, 13. p. 690 ed. Colon.
[187]) Cinnamus V, 7. — [188]) Phokas p. 8. 12—15.

macht, daß zum Patriarchat Antiochien nach alter Sitte (κατ' ἔθος τὸ παλαιὸν) immer ein Geistlicher von Byzanz aus bestimmt werden solle. Es kam dies aber auch damals nicht zum Vollzug. Welche Wichtigkeit übrigens Manuel gerade auf diesen Punct legte, beweist die Hartnäckigkeit, mit welcher er den Bitten der Antiochener und König Balduins III. von Jerusalem gegenüber an demselben festhielt [189]).

Es waren nicht die Kriegsheere der byzantinischen Kaiser, welche jene griechischen Patriarchen auf die beanspruchten Sitze zurückführten, sondern die Khalifen von Aegypten schafften ihnen Raum, indem sie die lateinischen Staaten im Morgenland und damit auch die Kolonieen der römischen Kirche daselbst zerstörten. Nachdem schon im Jahr 1144 die Vormauer der Kreuzfahrerstaaten Edessa gefallen war, wobei der zweite und letzte lateinische Erzbischof dieser Stadt Hugo tapfer kämpfend seinen Tod gefunden [190]), erfolgte 1187 die verhängnißvolle Schlacht bei Hittin oder Hattin, welche die Macht des Königreichs Jerusalem brach. Schnell eroberte jetzt Saladin Palästina bis auf wenige Städte und feste Plätze. Bei dieser Eroberung wurden manche Kirchen und Klöster verwüstet und zerstört, z. B. die große St. Georgskirche zu Lydda i. J. 1191 [191]), das Augustinerkloster auf dem Oelberg (Willebrand ab Oldenborg p. 18), manche in Moscheen umgewandelt, wie die Kirchen zu Ptolemais [192]); alte Moscheen, wie die von Omar an der Stelle des salomonischen Tempels in Jerusalem erbaute berühmte Moschee Alaksa, welche nun fast 100 Jahre zur christlichen Kirche gedient hatte, wieder dem muselmännischen Gottesdienst eingeräumt [193]). Aber es war vom Khalifen nicht auf eine völlige Vernichtung des Christenthums in Palästina abgesehn; blos die abendländischen Christen, die eingedrungenen Lateiner, fühlten die ganze Wucht seines Schwerdtes, blos sie und mit ihnen der lateinische Patriarch Heraklius mussten aus Jerusalem schlechterdings abziehen; die syrischen Christen dagegen konnten gegen einen jährlichen Tribut bleiben [194]) und es blieben auch viele [195]). Die hl. Grabkirche, welche Saladin weder zerstörte noch christlichen Pilgern verschloß, wurde christlichen Geistlichen zur Bewachung übergeben, und

---

189) Joh. Cinnami Epitome IV, 18. 20. ed. Meinecke p. 183. 186.

190) S. die Auszüge aus morgenländischen Schriftstellern bei Michaud III, 502. IV, 73. Mansi Act. Concil. T. XXI. p. 626 ed. Venet.

191) ibid. IV. 331. — 192) Wilken IV, 367. — 193) Michaud IV. p. 215.

194) Emadeddin bei Michaud IV. p. 213. 214.

195) S. den Brief des Aegidius de Lavres bei Martene et Durand Thes. anecdot. I. p. 875. — Auch 40 Brüder des Hospitals (Johanniter) durften wenigstens für 1 Jahr bleiben zum Behuf der Krankenpflege. Roger Hoveden p. 645.

zwar syrischen und lateinischen zumal. Nur darüber sind die Angaben verschieden, ob Saladin gleich nach der Eroberung Geistliche von beiden Bekenntnissen mit der Bewachung des hl. Grabs betraute, oder ob er erst später (durch den Bischof von Salisbury bewogen) auch lateinischen Geistlichen erlaubt habe neben den syrischen am hl. Grab zu functioniren [196]). Nur an sehr wenigen andern Kirchen durften damals lateinische Priester [197]) bleiben; und noch für Bethlehem und Nazareth soll dies der Bischof von Salisbury ausgewirkt haben [198]). Auch sonst mag da und dort ein Rest römischer Geistlichkeit, namentlich auch Klostergeistlichkeit, in den von Saladin eroberten Gebietstheilen geblieben sein. Daß in den wenigen Seestädten Palästina's, welche die Lateiner auch nach Saladin noch inne hatten, römisches Kirchenwesen fortdauerte, versteht sich ohnedies von selbst. Auf diese wenigen Städte blieben aber die Abendländer und ihre Kirche seit Saladins Zeiten beschränkt, ausgenommen die kurze Zeit der Wiederbesetzung Jerusalems und einiger andern Städte durch die Lateiner von d. J. 1229 an, welcher die Eroberung Jerusalems durch den Araberfürsten David 1239 und durch die Chowaresmier 1244 ein völliges Ende machte. Die Patriarchen von Jerusalem residirten von da an gewöhnlich in Ptolemais und waren nicht selten zugleich Bischöfe von Ptolemais [199]). Noch immer wurden für die verlorenen Bischofsitze im Binnenlande Palästina's römische Bischöfe ernannt, weil man die Hoffnung der Wiedereroberung derselben lange nährte und weil man die Ansprüche auf dieselben lebendig erhalten wollte; aber diese Bischöfe erlangten die Sitze, nach denen sie sich nannten, nie wieder, lebten müßig in den syrischen Seestädten, welche die Abendländer noch inne hatten, oder liessen sich als Kreuzprediger in Europa verwenden, oder endlich fanden sie anderweitige Unterkunft, namentlich in Cypern.

Wie die morgenländischen Christen im Ganzen bei der Eroberung

[196]) Jac. Vitr. hist. Hieros. bei Bongars I. p. 1125. Emadeddin bei Michaud IV. p. 214 Gaufrid. Vinisauf. VI. 34. p. 426 f. ed. Gale. Roger Hoveden p. 645. Willebrand v. Oldenburg (p. 18) findet jedoch im J. 1211 blos 4 syrische Geistliche als Wächter des heil. Grabes.

[197]) Die Grabkirche der heil. Maria im Thal Josaphat war nach der Saladin'schen Eroberung in den Händen griechischer Geistlichen. Willebrand p. 18.

[198]) Gaufr. Vinis. l. c. Der Vertrag der Franken in Ptolemais mit Sultan Kelaun vom Jahre der Hedschra 682, welchen Quatremère in seiner Ausgabe der Geschichte der mamelukischen Sultane von Makrizi (II, a. Append. p. 179 ff.) 224 ff. im arabischen Original und in französischer Uebersetzung mittheilt (s. auch Wilken VII, 679), öffnet die Kirche von Nazareth christlichen Pilgern und enthält dann die Bestimmung: „Les prêtres et les moines feront leurs prières dans l'église". Damit sind aber wahrscheinlich pilgernde, nicht ansässige Geistliche gemeint.

[199]) Wilken VII, 612.

Edessa's i. J. 1144 sich von Seite des muselmännischen Eroberers Zenghi schonender Behandlung zu erfreuen hatten [200]), so bewies Saladin gegen die palästinensischen Christen von griechischem Ritus ganz besondere Milde [201]). Er mochte dazu ausser der ihm nachgerühmten Toleranz weitere Motive gehabt haben. Zum Ersten nämlich, lässt sich die Nachricht, welche die jakobitische Chronik der Patriarchen von Alexandrien giebt, daß die griechischen (melkitischen) Syrer Jerusalems in ihrem tödlichen Haß gegen die lateinischen Christen sich mit Saladin, als er Jerusalem belagerte, in eine Verschwörung eingelassen und Ueberlieferung der Stadt an ihn versprochen haben [202]), um so weniger verwerfen, als auch nach einem abendländischen Bericht [203]) die Lateiner in Jerusalem während der Belagerung selbst Verrath witterten, auch die Capitulation der starken Besatzung Jerusalems ohne die Existenz einer solchen Verschwörung nicht wohl zu erklären ist [204]). Zum Zweiten lassen die Nachrichten bei Michaud Biblioth. IV, 272. keinen Zweifel darüber übrig, daß Saladin mit dem byzantinischen Kaiser Isaak Angelus in einem engen Bündniß stand. Letzterer erlaubte den Bau einer Moschee in Constantinopel und die Ernennung von Priestern für den Gottesdienst an ihr durch Saladin. Eine Gegenleistung Saladins war vielleicht die Erlaubniß der Rückkehr griechischer Patriarchen nach Jerusalem. Ob schon die griechischen Patriarchen von Jerusalem Athanasius und Leontius, welche um 1187 und 1188 erwähnt werden [205]), ihren Sitz in Jerusalem wirklich bezogen haben, ist sehr zweifelhaft. Aber die folgenden, Dositheus und Marcus Florus, müssen, wenn auf den Bericht des Nicephorus Kallistus [206]) zu bauen ist, wirklich in Jerusalem residirt haben. Von da an, d. h. vom letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts an, finden wir wieder dauernd griechische Patriarchen in Jerusalem angesessen und die palästinensische Christenheit unter ihrem Scepter [207]).

Länger als die griechischen Patriarchen von Jerusalem mussten die von Antiochien auf den Abzug ihrer lateinischen Rivalen warten. Denn die Hauptstadt des Fürstenthums Antiochien hielt sich länger als die

[200]) Notiz aus Abulfaradsch b. Michaud IV, 75.
[201]) Michaud IV, 213. — [202]) Michaud IV. p. 207.
[203]) Hugo Plagon p. 614. 645. Wilken III, 6. p 307.
[204]) Bemerkung Reinaud's b. Michaud IV, 209. Vgl. Gauter. Cancell. b. Bongars I. p. 457. vgl. dazu Michaud. bibl. I. p. 447. IV. p. 207.
[205]) s. Baron. annal. eccles. a. a. 1188 nr. 30. 34. und dazu die Gegenbemerkung von Pagi.
[206]) Hist. eccl. XIV, 39. angef. bei Le Quien III, 504 ff.
[207]) Le Quien ibid.

des Königreichs Jerusalem gegen die Khalifen. Um dieselbe Zeit wo die jerusalemischen Patriarchen von griechischem Ritus ihren alten Sitz wieder bezogen, musste noch Theodor Balsamon, welcher damals griechischer (Titular-) Patriarch von Antiochien war, gestehen, daß zu seiner Zeit die Lateiner keinen griechischen Patriarchen in Antiochien geduldet haben [208]. Im Anfang des 13ten Jahrhunderts stritten sich um den fürstlichen Thron von Antiochien leidenschaftlich und lange der König von Armenien Leo und der Graf Boemund von Tripolis [209]. In diesem Streit ergriff der lateinische Patriarch Peter von Antiochien die Partei des Königs von Armenien, öffnete Diesem die Stadt Antiochien und belegte Boemund und seinen Anhang mit Bann und Interdict. Weil die lateinische Geistlichkeit Antiochiens insgesammt diesen Spruch anerkannte und vollzog, schloß sich Boemund und die Partei, die er unter der Bürgerschaft Antiochiens hatte, an die dortige griechische Geistlichkeit an, welche die Kirchen- und Sakramentsgemeinschaft mit den Gebannten nicht aufgehoben hatte; und Innocenz III. beschwert sich im März 1208 bitter darüber, daß die Anhänger Boemunds sogar „Dei timore postposito in Antiochena provincia patriarcham graecum intrudere praesumserunt, cui clerici graeci temere adhaerent“. Er giebt zugleich in demselben Brief dem Patriarchen von Jerusalem als seinem Legaten die Weisung, jenen griechischen Usurpator des antiochenischen Patriarchensitzes abzusetzen und aus dem ganzen Sprengel zu entfernen [210]. So traf es sich durch eine eigene Verkettung der Umstände, daß in Antiochien ein lateinischer Fürst zuerst wieder einem griechischen Patriarchen Thür und Thor öffnete [211]. Uebrigens war dies nur ein vorübergehendes Eindringen eines griechischen Patriarchen in Antiochien. Es saßen dort immer lateinische bis zur Eroberung Antiochiens durch Sultan Bibars im Jahr 1268, welche der Herrschaft der Lateiner und ihrer Kirche daselbst ein Ende machte. Ob Christian, der letzte lateinische Patriarch welcher in Antiochien residirte, bei der Eroberung getödtet wurde oder sich in seine Burg Kosseir zurückziehen konnte, darüber lauten die Nachrichten verschieden [212]. Wann zuerst griechische Patri-

---

208) ad canon. 16. synod. Antioch. angef. bei Le Quien II. p. 760.

209) S. über diesen Streit Marino Sanudo bei Bongars II. lib. III. pars II. cap. 1. 3. Raynald. a. a. 1199 nr. 67. a. a. 1205. nr. 28. Wilken VI. S. 16 ff.

210) Innoc. III. Epp. lib. XI. nr. 9. ed. Baluze T. II. p. 142. col. 2.

211) Später hielt der König v. Armenien diesen vom Papst abgesetzten griech. Patriarchen Antiochiens aufrecht. Innoc. III. Epp. XVI, 2. ed. Baluze II. p. 735 col. 1. (Febr. 1213).

212) Le Quien III p. 1162. Michaud IV. p. 506.

archen wieder bleibend in Antiochien sich festsetzten, ist hier ebenso ungewiß als bei denen von Jerusalem. Noch im Jahr 1278, als der griechische Patriarch von Antiochien Euthymius in Konstantinopel gestorben war, wurde die Wahl seines Nachfolgers in Konstantinopel vollzogen [213]). Erst gegen das Ende des dreizehnten Jahrhunderts scheint jene Besitznahme des angestammten Patriarchensitzes durch die griechischen Patriarchen von Antiochien stattgefunden zu haben [214]).

Das letzte Ueberbleibsel der Kreuzfahrerstaaten fiel bekanntlich im J. 1291 durch die Eroberung Akkon's in die Hände der Ungläubigen. Mit den Kreuzfahrerstaaten hatten aber auch die Kolonieen der römischen Kirche, welche mit ihnen und durch sie geblüht hatten, ein Ende. Einzelne Kirchen, Klöster, Missionsstationen in Palästina und Syrien mögen wohl von dieser Zeit der Kreuzzüge her in den Händen der lateinischen Christen geblieben sein; die meisten kirchlichen Besitzungen und Ansprüche aber, welche Dieselben jetzt in jenen Ländern haben, beruhen auf späterer Erwerbung, sind also neueren Ursprungs.

II. Das lateinische Kaiserthum und die fränkischen Herrschaften in Griechenland [215]).

Nachdem durch den ersten Kreuzzug die Patriarchate von Antiochien und Jerusalem in die Hände von lateinischen Prälaten gefallen waren, erhob der vierte auch auf den Stuhl von Konstantinopel Lateiner — ein Ereigniß welches um so wichtiger war, als die Opposition des Morgenlandes gegen die Weltherrschaft des römischen Papsts ihren Mittelpunkt in Konstantinopel hatte. Saßen abendländische Patriarchen zu Konstantinopel und

[213]) Georg. Pachymeres de Michaele Palaeologo VI, 5. ed. Bekker p. 436 ff.

[214]) Geo. Pachymeres, vit. Andronici I, 49. p. 56. ed. Bekker.

[215]) Für die Geschichte der Gründung des lateinischen Kaiserthums ist bekanntlich Hauptquelle Gottfried von Villehardouin's Chronik; sie ist im Folgenden citirt nach der Ausgabe von Buchon in den Recherches et matériaux pour servir à une histoire de la domination française dans les provinces démembrées de l'empire grec à la suite de la quatrième croisades T. II. Paris 1840. Die Geschichte der fränkischen Herrschaften in Griechenland im ersten Jahrhundert ihres Bestehens erzählt die Chronik von Morea, von welcher ein griechischer Text in Versen und ein altfranzösischer in Prosa vorhanden sind. Ersteren hat Buchon dreimal edirt, zuerst im Jahr 1825 im vierten Band der Collection des Chroniques nationales françaises écrites en langue vulgaire du XIII. au XVI. siècle, wo aber vom Originaltext blos das erste Buch, dann im Jahr 1841 den ganzen Text mit Uebersetzung und Anmerkungen in den Chroniques étrangères relatives aux expéditions françaises pendant le XIII. siècle, endlich nach einem später in Kopenhagen aufgefundenen vollständigeren Manuscript in den Recherches historiques sur la principauté française de Morée et ses hautes baronnies T. II. 1845. Der altfranzösische Text findet sich unter dem Titel „Le livre de la conqueste de la princée de Morée" ebendaselbst T. I. 1845. Citirt ist in der Regel dieser altfranzösische Text und

wurde durch sie die byzantinische Kirche dem Papst unterworfen, so schien die Herrschaft des Letzteren im Orient befestigt; das große kirchliche Schisma, welches seit der Mitte des eilften Jahrhunderts Occident und Orient in zwei feindliche Lager getheilt hatte, konnte als aufgehoben betrachtet werden.

Seine Richtung auf Konstantinopel erhielt bekanntlich der vierte Kreuzzug durch die an die Kreuzfahrer ergangene Bitte des byzantinischen Prinzen Alexius, seinem Vater Isaak und ihm wieder zu dem angestammten Throne zu verhelfen, der ihnen durch einen Usurpator entrissen war. Unter den Versprechungen, welche der Prinz den Kreuzfahrern machte, um sie zu dieser Kriegshülfe zu bewegen, war auch die, daß er die Kirche des byzantinischen Reichs, sobald dieses in seinen Besitz käme, dem päpstlichen Stuhl unterwerfen würde [216]). Dieselbe Aussicht hatte der Prinz, schon ehe er sich an die Kreuzfahrer wandte, dem Papst Innocenz III. eröffnet. Aber trotzdem daß sonst die Päpste beständig auf die Wiedervereinigung der griechischen Kirche mit der römischen hinarbeiteten, hatte schon damals Innocenz sich durch diese Versprechung nicht bewegen lassen ihm Unterstützung zu verheissen [217]); sei es daß der briefliche Verkehr, in welchem Innocenz seit seinem Amtsantritt mit dem Thronräuber Alexius stand und welcher eine Zeit lang gleichfalls eine Wiedervereinigung beider Kirchen hatte hoffen lassen [218]), dem Papst verbot zu gleicher Zeit dem vertriebenen Prinzen geneigtes Ohr zu verleihen, oder daß die nahe Verwandtschaft des Prinzen mit dem Hohenstaufen Philipp den Papst gegen Jenen stimmte [219]), oder daß Innocenz die Wiedereinsetzung des Prinzen für sehr unwahrscheinlich ansah. Und nun als die Kreuzfahrer dem Prinzen Gehör gaben und den Entschluß faßten, Denselben mit ihrer Kriegsmacht zu unterstützen, versuchte der Papst Alles, um sie von solcher Einmischung in die byzantinischen Thronstreitigkeiten und vom Angriff auf das byzantinische Reich, das doch christliches Land sei, zurückzuhalten; die Festhaltung des ursprünglichen Zwecks des Kreuzzugs — Bekriegung der Saracenen — war ihm wichtiger, als die auch auf diesem Wege doch noch sehr zweifelhafte Beendigung des Schisma [22]). Vergebens — der ritterliche Unternehmungsgeist der Kreuz-

der griechische nach der Ausgabe der Recherches historiques. Bei den byzantinischen Geschichtschreibern, welche citirt werden, sind die Seitenzahlen der bonner Ausgabe gemeint. Hauptquelle für die Kirchengeschichte der bezeichneten Länder waren die Briefe Papst Innocenz des Dritten, Buch VI. bis XVI.; bekanntlich finden sich Buch VI bis IX bei Bréquigny et Du Theil, Diplomata, chartae, epistolae et alia documenta ad res Francicas spectantia, Pars II, 2 Bde., Buch X bis XVI bei Baluze, epistolarum Innocentii III. libri undecim, 2 Bde. Ersteres Werk ist in den Citaten bezeichnet: Bréq., das zweite: Bal.

216) Geoffroy de Villehardouin l. c. p. 52. Andr. Dandolo bei Muratori SS. T. XII. p. 322. Raynald. Annal. ecclesiastici ad annum 1202 nr. 36 u. a. a. 1203 nr. 29. Nicetas in Alexio Isaaci Angeli fratre III, 9. p. 715: Τὸ δὲ δὴ μεῖζον καὶ ἀτοπώτατον — παρεκτροπὴν πίστεως ὁποία τοῖς Λατίνοις ἀσπάζεται, καὶ τῶν τοῦ πάπα προνομίων καινισμόν, μετάθεσιν τε καὶ μεταποίησιν τῶν παλαιῶν Ῥωμαίοις ἐθῶν συγκατέθετο.

217) Bréq. T. I. p. 490. Gesta Innocentii ibid. p. 79.

218) Bal. I. p. 203 f. 476 — 480. 549 — 551.

219) Alexius war ein Schwager Philipps, Bruder der Irene.

220) Bréq. I. p. 309 f.



fahrer trieb sie doch zu dem Zug nach Konstantinopel, für welchen sie auch vom Papst Verzeihung hofften, wenn Dieser nur erst die Wiedereinsetzung des Prinzen und seines Vaters und die damit zusammenhängende Unterwerfung der griechischen Kirche unter den römischen Stuhl als fait accompli vor sich sehen würde [221]). Als sie vor Konstantinopel ankamen, sahen sie sehr bald, daß der von ihnen unterstützte Prinz in der Hauptstadt keinen Anhang habe, welcher sich für ihn zu erklären gewagt hätte, zumal da dem griechischen Volke Nichts verhasster war als die von ihm angekündigte Wiedervereinigung der griechischen Kirche mit der römischen, was der Usurpator zur Aufreizung des Volks gegen ihn wohl zu benützen gewusst hatte [222]). Doch auch ohne solches Entgegenkommen von Seite der Griechen waren die Kreuzfahrer stark genug, den Usurpator zur Flucht zu nöthigen und die Wiedereinsetzung des Kaisers Isaak unter Mitregentschaft seines Sohnes Alexius herbeizuführen. Isaak verpflichtete sich gleich nach seiner Rehabilitirung den Kreuzfahrern gegenüber zur Erfüllung der von seinem Sohne gemachten Versprechungen, namentlich derjenigen, welche die Aufhebung des Schisma betraf [223]). Innocenz, noch immer grollend über die von den Kreuzfahrern beliebte Richtung des Zugs nach Konstantinopel, knüpfte seine Verzeihung ausdrücklich daran, daß die Kreuzfahrer nun, nachdem sie ihr Ziel erreicht, auch förmliche und feierliche, von dem Kaiser und dem Patriarchen von Konstantinopel gegen den päpstlichen Stuhl auszustellende Unterwerfungsurkunden auswirken, was der Papst mit sichtlicher Ungeduld erwartet; namentlich verlangt er, daß der Patriarch vom päpstlichen Stuhl ein Pallium sich ausbitte, ohne welches er sein Amt nicht „rite" bekleiden könnte [224]). Wirklich besitzen wir einen Brief des (Mit-) Kaisers Alexius, worin er für sich dem päpstlichen Stuhle huldigt und nach Kräften dahin zu wirken verspricht, daß auch die orientalische Kirche sich demselben unterwerfe; eine Erklärung, zu welcher er durch die lateinischen Prälaten im Kreuzfahrerheer vermocht worden zu sein bekennt [225]). Und von dem Patriarchen berichtet Einer der Großen im Kreuzfahrerheer, der Graf von S. Paul: ipse etiam ejusdem ecclesiae patriarcha, huic aspirans operi et applaudens, suae dignitatis pallium a summo pontifice recepturus romanam sedem adibit; et ipse super hoc cum imperatore juramenti praestitit cautionem [226]). Die Kreuzfahrer konnten, nachdem sie dies erreicht, daran denken, in Verfolgung ihres ursprünglichen heiligen Zweckes nach dem Orient abzufahren, wozu sie Innocenz unablässig antrieb. Aber nach kurzer Regierungszeit wurde der von ihnen eingesetzte Kaiser durch Alexius Dukas Murtzuflos gestürzt, welcher sich selbst auf den byzantinischen Thron setzte, die Kreuzfahrer als Feinde behandelte und namentlich die Unterwerfung der griechischen Kirche unter die römische als etwas durchaus

[221]) Guntherus, historia Constantinopolitana bei Canisius-Basnage, lectiones antiquae T. IV. p. X f.

[222]) S. die Briefe bei Buchon recherches et matériaux II. p. 76 u. bei Bréq. I. p. 409. 410.

[223]) Villehardouin p. 78. — [224]) Bréq. I. p. 427 f.

[225]) ibid. p. 409. S. auch den Brief d. Kreuzfahrer b. Buchon l. c. p. 77.

[226]) S. den Brief desselben bei Buchon l. c. p. 67.

Unerträgliches verwarf [227]). Dies zwang die Kreuzfahrer bekanntlich zu einer zweiten Berennung Konstantinopels; sie eroberten die Stadt diesmal in eigenem Namen und gaben dem byzantinischen Reich einen lateinischen Kaiser in der Person Balduins von Flandern.

Die Vortheile welche dieses große Ereigniß der römischen Kirche brachte, waren zu einleuchtend, als daß Innocenz noch weiter in seiner Abneigung gegen die Richtung des Kreuzzugs auf Konstantinopel hätte verharren können. Statt der byzantinischen Kaiser, welche den Kreuzzügen der Abendländer so manches Hinderniß bereitet, herrschte jetzt in Konstantinopel eine befreundete Macht. Die Stellung der griechischen Kirche zur römischen wurde nicht mehr von dem Wankelmuth oder der Perfidie byzantinischer Kaiser bestimmt, sondern solange ein lateinischer Kaiser in Konstantinopel regierte, konnte auch dort keine der päpstlichen Curie feindliche Macht aufkommen. Darum hatte das lateinische Kaiserthum, wie es gleich im Anfang von Innocenz freudig begrüßt wurde [228]), während der ganzen Zeit seines Bestehens an den Päpsten seine eifrigsten Beschützer und Förderer, die es sich angelegen sein liessen für dasselbe Succurs an Mannschaft oder Geld herbeizuschaffen, innere Uneinigkeiten zu dämpfen, äussere Gegner von Feindseligkeiten zurückzuhalten u. s. w. und auf deren unerschöpfliche Hülfsquellen die lateinischen Kaiser oft mehr bauten als auf ihren eigenen Muth und ihre eigene Stärke. — Besonders aber wurde die im lateinischen Kaiserthum und in den mit demselben zusammenhängenden Fürstenthümern neu erblühende Kolonie der abendländischen Kirche ein Gegenstand der aufmerksamsten Pflege und eifrigsten Sorge für die Päpste. Zwar erfüllte Innocenz III. den von Kaiser Balduin gleich bei seinem Regierungsantritt ausgesprochenen Wunsch nicht, welcher dahin ging, der Papst möchte selbst nach Konstantinopel kommen und dort auf einem allgemeinen Concil die Union der abendländischen und der morgenländischen Kirche feierlich proclamiren [229]); auch kam, solange das Reich bestand, kein Papst persönlich nach Konstantinopel, wohl aber sind eine Menge Briefe und eine Reihe von ordentlichen und ausserordentlichen Legaten Zeuge von jener besonderen Fürsorge. Es gehörte mehr Klugheit und Vorsicht dazu, in den byzantinischen Ländern die römische Kirche zur herrschenden zu erheben, als in Syrien und Palästina. Dort hatte die einheimisch-orientalische Christenheit durch den langen Druck der Ungläubigen an Zahl, Kraft und Widerstandsfähigkeit bedeutend verloren; sie ertrug das Joch der römischen Kirche viel eher schon darum, weil Die welche es ihr auflegten, zugleich Befreier von der Herrschaft der Ungläubigen waren. In den byzantinischen Ländern aber war die Kirche ungeschwächt, ihr äusserer Organismus keiner Vervollständigung bedürftig, ihr stationärer Geist jeder Reorganisation abhold, ganz besonders aber war die Vereinigung mit Rom unpopulär. Die Aufgabe war also: einerseits die römische Kirche dort fest und stark zu machen, wenn sie herrschen sollte, andrerseits aber auch die Griechen nicht durch allzu drückende Zumuthungen vor den Kopf zu stoßen, wenn man nicht das ganze keineswegs auf festen Füßen stehende Gebäude der Lateinerherrschaft in By-

227) Balduin's Brief bei Bréq. II. p. 572. Villehardouin p. 87.
228) Bréq. II. p. 575 f. — 229) Bréq. II. p. 574.



ganz gefährden wollte; denn waren die Griechen auch wenig streitbar, so waren sie doch an Zahl den Lateinern unendlich überlegen und in kirchlichen Dingen ganz besonders empfindlich.

Daß die Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner auch die Herrschaft der römischen Kirche daselbst nach sich ziehen werde, war dem griechischen Patriarchen zu gewiß, als daß er nicht hätte die eroberte Stadt, in welcher seines Bleibens nun nicht mehr war, verlassen sollen. Er floh mit Zurücklassung seiner amtlichen Abzeichen und seiner Habe zunächst nach Selymbria und ließ sich später in Didymoteichos nieder, wo er starb [230]). So flüchteten aber nicht blos aus Konstantinopel, sondern aus vielen Städten und Klöstern griechische Geistliche und Mönche bei der Annäherung der Lateiner. Als der Markgraf Bonifacius von Montferrat das Königreich Thessalonich eroberte, zogen sich die Mönche aus dem reichen, 200 Personen ernährenden Kloster Chortätos [231]) aus Furcht in eine abgelegene Gegend zurück [232]). Und wie derselbe Fürst vor Athen rückte, verließ der dortige griechische Erzbischof Michael Akominatos, welcher kurz vorher die Stadt gegen den griechischen Dynasten Leo Szuros wacker gehalten hatte, ohne Kampf seinen Sitz, um nicht unnöthiges Blutvergießen herbeizuführen — denn er hielt nach der Eroberung Konstantinopels die griechische Sache für verloren [233]) — und zog sich in das Kloster des hl. Prodromos auf der Insel Keos zurück [234]). Ebenso flohen bei der Eroberung Morea's durch die Franken mehrere Suffraganbischöfe von Patras [235]). Die meisten dieser flüchtigen griechischen Geistlichen und Mönche wandten sich wohl, wenn sie nicht anders vorzogen, nachdem der erste Schrecken vorüber war, zu ihren alten Sitzen zurückzukehren, nach Kleinasien, wo Theodor Laskaris aus den Trümmern des byzantinischen Reichs ein Kaiserthum Nicäa bildete. — Durch solche Entweichungen wurde manche Kirche und manches Kloster leer, welche sofort die lateinischen Kleriker einnehmen konnten, die mit dem Kreuzheer gekommen waren oder auf die Nachricht von der Einnahme Konstantinopels aus dem Abendland und Morgenland herbeiströmten. Balduin von Flandern hatte nämlich in demselben Brief, in welchem er dem Papst seine Wahl zum Kaiser mittheilte, Denselben gebeten Abendländer jeden Standes und Geschlechtes zur Niederlassung in dem unerschöpflich reichen Lande zu vermögen, namentlich aber Geistliche in Masse zu schicken [236]); wie er sich denn auch in einem spätern Briefe Cistercienser, Cluniacenser, reguläre Kanoniker oder sonst Ordensleute sammt Missalien, Breviaren und andern Kirchenbüchern ausbat. Innocenz hatte darauf namentlich den französischen Klerus aufgefordert, tüchtige Männer aus seiner Mitte in diese neue Pflanzung

[230]) Nicetas de rebus post captam urbem gestis cap. 5. 14, p. 784. 837.

[231]) Corrumpirt Curhiat, Corthiac, Cortihach. Henry de Valenciennes (Fortsetzer des Villehardouin) bei Buchon l. c. p. 486. Tafel de Thessalonica ejusque agro p. 252—254. Es liegt drei Stunden von Thessalonich. Fallmerayer, Fragmente aus dem Orient II. S. 58.

[232]) Bal. II. p, 826.

[233]) Nicetas de rebus post urbem captam gestis cap. 9. p. 805.

[234]) Ellissen, Michael Akominatos von Chonä S. 39.

[235]) Bal. II. p. 23. — [236]) Bréq. II. p. 574.

(novella plantatio) der römischen Kirche abzusenden [237]). Aus dem Morgenlande aber, wo durch die Fortschritte der Ungläubigen viele römische Geistliche um Amt und Brod gekommen waren, kamen Manche, um in dem neu eroberten byzantinischen Reich das Verlorene wiederzufinden [238]).

Die erste Anordnung welche Papst Innocenz III. für die konstantinopolitanische Kirche nach der Eroberung der Stadt traf [239]), beschränkte sich darauf, die Bischöfe und Aebte des Kreuzheers aufzufordern, die von den Griechen verlassenen Kirchen daselbst römischen Klerikern zu überweisen, für die Pastorirung der Lateiner, welche nunmehr dort sich bleibend ansiedeln würden, ausreichend zu sorgen, und der so installirten römischen Geistlichkeit Konstantinopels in der Person eines zu wählenden Rectors ein Oberhaupt zu geben. Indeß hatten die Kreuzfahrer, ohne die Entschließungen des Papstes abzuwarten, ja schon vor Eroberung Konstantinopels auch über die im byzantinischen Reich zu treffenden kirchlichen Anordnungen sich verständigt. Wie das byzantinische Reich schon damals zwischen den Kreuzfahrern im engeren Sinn und den Venetianern getheilt wurde [240]), noch ehe es in den Händen der Lateiner war, so wurde auch bestimmt, daß das Kirchenwesen in den von den Venetianern besetzten Landestheilen durch venetianische Geistliche, in den von den übrigen Kreuzfahrern besetzten aber durch solche, die zum übrigen Kreuzheere gehören, geordnet werden solle [241]). Und während der Kaiser aus dem einen dieser beiden Heertheile hervorgehe, solle der andere dafür das Recht haben, den Klerus für die Sophienkirche zu ernennen und den Patriarchen zu wählen [242]). Letzteres Recht fiel den Venetianern zu, weil bei der späteren Kaiserwahl ein Nichtvenetianer, Balduin, auf den Thron erhoben wurde. Die Venetianer ernannten somit Kanoniker aus ihrer Mitte für den Dienst an der Sophienkirche, und diese wählten den übrigens zur Zeit der Wahl nicht anwesenden venetianischen Subdiaconus Thomas Morosini zum Patriarchen. Obgleich die ganze Anordnung dieser Patriarchenwahl und die Ernennung der Wähler selbst von Laien ausgegangen war, so übersah doch der Papst diese kanonischen Mängel der Wahl und bestätigte dieselbe dem Kaiser und den Venetianern zu Gefallen, da ihm zudem die Person des neuen Patriarchen erwünscht war, den 21sten Januar 1205 [243]).

So hatte also auch Konstantinopel seinen lateinischen Patriarchen seit Anfang des Jahres 1205 [244]), und allmälig wurden wenigstens

[237]) ibid. p. 710 — 713.

[238]) S. die Urkunde bei Paoli, Cod. dipl. dell'Ordine Gerosolimitano T. I. p. 94. Gesta Innoc. III. bei Bréq. I. p. 87. S. auch Villehardouin p. 117. und den Brief Balduins in den Anmerkungen dazu p. 105.

[239]) December 1204. Bréq. II. p. 588.

[240]) Vom Ganzen wurde ausserdem für den künftig zu erwählenden Kaiser ein Viertel als unmittelbarer Besitz ausgeworfen.

[241]) Vgl. dazu Bréq. II p. 771. Bal. II p. 145.

[242]) Die beste Ausgabe dieser wichtigen Vertragsurkunde ist von Tafel besorgt. Abhandlungen der Münchner Akademie, historische Classe V, 2. (1849). — [243]) Bréq. II p. 621 f.

[244]) Innocenz III. verfehlte nicht dem Thomas Morosini einzuschärfen, wie die Patriarchenwürde des konstantinopolitanischen Stuhls bloßer Ausfluß der päpstlichen Gnade sei, da ursprünglich dieser Stuhl nicht zu den

auf den größeren Theil der erzbischöflichen und bischöflichen Stühle innerhalb des von den Lateinern eroberten Gebiets lateinische Prälaten erhoben. So wählten in demselben Jahre 1205 die Kanoniker an der Hauptkirche (S. Andreas) zu Patras einen Burgunder zum Erzbischof [245]). Im Jahr 1206 wurde zu Thessalonich der Bischof Revelo von Soissons, aus dem Geschlecht der Herren von Chérizy, einer der hervorragendsten Prälaten im Kreuzfahrerheer, auf den erzbischöflichen Stuhl erhoben [246]), auf den zu Athen ein gewisser Berardus [247]), während auch Theben und Berissa jedenfalls vor April 1207 lateinische Erzbischöfe erhielten [248]). In diesen ersten Jahren hatte der Patriarch von Konstantinopel, welchem die Weihe der Metropoliten im ganzen Reiche zustand, noch keine (lateinische) Bischöfe in seiner Umgebung (um Konstantinopel her), welche ihm bei dieser Handlung hätten assistiren können; da aber eine solche Assistenz nach kanonischem Usus durchaus nothwendig war, so wurden diese Metropoliten theilweise nach Syrien gewiesen, um dort geweiht zu werden, theils ertheilte ihnen der Papst die Weihe, ohne übrigens dadurch dem Patriarchen etwas derogiren zu wollen [249]). Schon später war es, daß die Metropolen Heraklea (zwischen Konstantinopel und Gallipoli) und Larissa (1208) [250]), Korinth (1210?) [251]) Philippi (1212) [252]) und Serrä — das alte macedonische Pherä [253]) — (1212) [254]) ihre ersten lateinischen Erzbischöfe erhielten.

---

apostolischen Patriarchenstühlen gehöre. Der Patriarch und seine Nachfolger mussten dem Papst Gehorsam schwören und das Pallium von ihm requiriren (Bréq. II p. 665 f. 668). Die Patriarchen fügten sich übrigens häufig den Befehlen des Papsts und den Anordnungen seiner Legaten nicht (Bal. II. p. 466 ff.) oder überschritten ihre Befugnisse (Bal. II, 378 f. Raynald. XX p. 438). Eingeräumt war ihnen die Salbung der Kaiser, die Bestätigung der Erzbischöfe im ganzen Reich, denen sie das Pallium übermachten, das Regiment der Kirche soweit die Eroberungen der Abendländer im byzantinischen Reich gingen, wobei sie übrigens in wichtigeren Fragen an den Papst recurrirten (Bréq. II. p. 665), aber nicht das Recht Legaten auszusenden, Bisthümer mit andern zu verschmelzen u. s. w.

245) Bréq. II p. 784 f. Gesta Innoc. ibid. I p. 89.

246) Bréq. II p. 1011. Le Quien, Oriens christianus III p. 1089 f. Du Cange zu seiner Ausgabe des Gottfried von Villehardouin p. 257.

247) Bréq. II p. 1006. Bal. II p. 266.

248) Dies geht hervor aus Bal. II p. 17.

249) S. die in der vorigen Anmerkung citirte Stelle u. Bal. II, 29.

250) Bal. II p. 171. 194.

251) In diesem Jahr bestimmte nämlich Innocenz III. für Korinth, dessen Eroberung durch Gottfried I. von Villehardouin in naher Aussicht stehe, den Decan H. von Chalons zum Erzbischof. Bal. II p. 409 f. Ob aber Korinth auch wirklich in diesem Jahr erobert wurde, ist zweifelhaft; die Chronik von Morea setzt diese Eroberung ins Jahr 1247 (französischer Text bei Buchon recherches historiques I. p. 88, griechischer ibid. II. p. 105), offenbar viel zu spät; denn im Jahr 1212 saß ohne allen Zweifel ein lateinischer Erzbischof Walther in Korinth (war es der zweite? oder hat jener Decan den Sitz gar nicht eingenommen?) Bal. II p. 622. So scheint denn Korinth in dem im Text genannten Jahr, jedenfalls vor 1212 erobert worden zu sein.

252) Bal. II p. 619. 620 f. Er hieß Wilhelm.

253) Tafel, Thessalonica p. 303 f.

254) Bal. II p. 621; er hieß Arnulph.

Diese Metropolen hatten ihre fest abgegränzten Sprengel größtentheils von alter Zeit her, deren Regierung nun die lateinischen Erzbischöfe als Nachfolger der griechischen ohne weiteres übernahmen [255]); der Papst bestätigte ihnen diese alten Sprengel zum Theil mit namentlicher Aufführung der Suffraganbisthümer, wie dies bei Athen, Thessalonich, Philippi und Korinth geschieht [256]). Wie aber die meisten Metropolen des lateinischen Kaiserthums von abendländischen Prälaten eingenommen wurden, so auch nicht wenige Bischofssitze. Ich führe nur zwei von vielen an. In Domoko (Thaumako) am Südrande der thessalischen Ebene [257]) ließ sich als Bischof (Suffragan von Larissa) nieder Gualo von Dampierre, ein Geistlicher welcher das Kreuzfahrerheer begleitet hatte [258]); den Bischofssitz zu Olena bei Pyrgos auf der Westküste von Morea nahm um 1250 Wilhelm von Pontoise, zuerst Prior der Charité-sur-Loire, später Abt von Clugny, ein [259]). An allen Hauptkirchen ferner, die von lateinischen Prälaten occupirt waren, bildeten sich Capitel von Kanonikern, als deren Mitglieder wir schon nach den Namen, welche wir da und dort lesen, doch meist Abendländer zu denken haben [260]). Erzbischof und Kanoniker von Athen gaben ihrer Kirche eine Einrichtung ganz nach dem Muster der pariser Kirche, und an der Metropolitankirche zu Patras wurde ein Collegium regulärer Kanoniker nach der Ordnung des hl. Ruffus eingeführt — ein Institut, von welchem Papst Innocenz hofft, daß es auch in andere für den lateinischen Ritus gewonnene Kirchen der Levante sich verbreiten werde [261]). Endlich zeigen uns überhaupt die Briefe des Papstes Innocenz III. lateinische Kleriker im Besitz von Propsteien, Decanaten, Archidiakonaten, Präbenden aller Art, zumal in dem an geistlichen Instituten so reichen Konstantinopel.

Wir haben oben gesehen, daß es dem Kaiser Balduin darum zu thun war, auch abendländische Mönche aus verschiedenen Orden in das neue Reich zu verpflanzen. Sie wurden zum Theil in den Besitz schon bestehender, aber verlassener Klöster gesetzt, zum Theil aber auch neue Klöster zu ihrer Aufnahme gebaut. Papst Innocenz III. wollte nämlich Cistercienser in die Levante versetzt wissen, damit die zur römischen Kirche zurückgekehrten Griechen an diesen strengeren Orden sähen, wie die Lateiner auf ein heiliges Leben bedacht seien (Latinos sanctioris vitae propositum elegisse). Deßhalb bestätigte er im Jahre 1212 dem Cistercienserkloster Lu-

[255]) Bal. II p. 421. Bréq. II, 1006.
[256]) Bal. II p. 266 ff. 605 ff. 620 f. 622.
[257]) Fallmerayer, Fragmente aus dem Orient II. S. 231. 344 ff.
[258]) Le Quien, Or. christ. III p. 981.
[259]) Buchon, Chroniques étrangères relatives aux expéditions françaises p. 146 (Note zur Chronik von Morea).
[260]) z. B. Walther von Courtray Canonicus an der Sophienkirche in Konstantinopel, Bréq. II p. 944, Peter de Montiniaco Canonicus von S. Paul ebendaselbst Bal. II p. 161., Wilhelm Dotard Canonicus in Theben, Bal. II p. 216., Jakob Ugolino Canonicus in Athen, Urk. v. J. 1394 bei Buchon nouvelles recherches historiques sur la principauté française de Morée II, 1. (Paris 1843) p. 266; vgl. auch die athenischen Urkunden aus den Jahren 1308 und 1431 ebendaselbst p. 290 ff. und in den Recherches historiques I p. 473 (Noten zum livre de la conqueste).
[261]) Bal. II. p. 193. 485. 608.

cedio in der Markgrafschaft Montferrat gerne den Besitz des Klosters Chortâtos (s. oben), welches Bonifazius als König von Thessalonich denselben schon früher geschenkt [262]). Ebenfalls Cistercienser [263]) besetzten das am Wege von Athen nach Eleusis gelegene Kloster Daphni (Delphina in der unten citirten Urkunde v. J. 1308), dessen Ruine noch heutigen Tages zahlreiche Reste abendländischer Architectur, namentlich eine spitzbogige Façade aufweist, und in welchem Buchon die Grabstätte der Herzoge von Athen aus dem Hause La Roche entdeckt hat [264]). Das Benedictinerkloster Altacomba (Königreich Sardinien) hatte ein Tochterkloster im patraser Sprengel [265]), und Nicolaus von Acciaiuoli, Herr von Korinth, verordnete in seinem Testament 1358, daß auf seinem Casale Pethone oder Petoni (in Messenien, Castellami Calamata [266]) ein Kloster des hl. Benedict für einen Abt und 12 Mönche Benedictinerordens erbaut und dotirt würde [267]). Demselben Orden schreibt Buchon — ich weiß nicht, mit welchem Grund — das Marienkloster zu Isova zu, welches wahrscheinlich in der malerischen gothischen Kirchenruine Palatia genannt nicht weit vom Alphäus oberhalb Olympia in Arkadien noch jetzt erhalten ist [268]); es wurde um 1264 von den Griechen, welche damals den Krieg mit den Lateinern im Peloponnes wieder aufgenommen hatten, niedergebrannt [269]). Auch die beiden Bettelorden, welche selbst erst nach der Gründung des lateinischen Kaiserthums und der mit ihm zusammenhängenden fränkischen Fürstenthümer in Griechenland gestiftet wurden, verbreiteten sich nach diesen Gegenden. Ich finde, daß die Dominikaner ausser Niederlassungen in Theben [270]), Clarenza [271]), Andravida u. s. w. ein Kloster in Konstantinopel selbst hatten, von welchem im Jahr 1252 ein Tractatus contra errores Graecorum ausging [272]). Namentlich aber breitete sich der Franziscanerorden in diesen Ländern mächtig aus [273]). Er hatte daselbst einen Provinzialen; seine Niederlassungen waren schon im Jahr 1260 in 3 Sprengel (custodiae) vertheilt: Negroport, Theben und Clarenza [274]). Von den einzelnen Orten, in welchen

[262]) Bal. II p. 626. vgl. auch p. 826.

[263]) In einer Urkunde v. J. 1308 bei Buchon, Noten zum Livre de la conqueste p. 473 setzt der Abt von Daphni ausdrücklich bei, daß sein Kloster zum Cistercienserorden gehöre.

[264]) Buchon, la Grèce continentale et la Morée (Paris, Gosselin 1843) p. 131 ff. 174 ff.; Desselben Atlas des nouvelles recherches historiques Tafel 3. 4. 31. 32. (Ansichten und Pläne des Klosters); Roß, griechische Königsreisen I, 12. II, 97. Raoul-Rochette, Promenade d'Athènes à Eleusis.

[265]) Buchon, la Grèce continentale p. 133 und die dort citirte Urkunde Innocenz' III. — [266]) Buchon, nouvelles recherches II, 1. p. 106.

[267]) ibid. p. 189—191.

[268]) Buchon, la Grèce continentale p. 497 f. Roß, Reisen im Peloponnes S. 106.

[269]) Chronik von Morea, kopenhagener Mscr. v. 3345 f. 3468 ff.

[270]) Bzovius, Annales ecclesiastici a. a. 1241. T. VI p. 502.

[271]) Wadding, Annales Ordinis Minorum, 2te Aufl. Rom. 1131 ff. T. V p. 56. Clarenza ist eine Hafenstadt an der Westküste von Morea.

[272]) Bibliotheca veterum Patrum; Colon. T. XV. pag. 1043 ff., auch bei Canisius-Basnage, lectiones antiquae T. IV.

[273]) Wadding l. c. I p. 304. — [274]) Wadding l. c. IV. p. 143.

sie Klöster und Kirchen hatten, giebt Wadding zum Jahr 1299 eine Liste. Ich erwähne nur eine Episode der Geschichte des Franziscanerordens, welche um 1300 in Griechenland spielt. Damals liess sich ein Theil der Franziscaner, welche unter dem Namen pauperes eremitae Domini Coelestini zur Zeit Papst Cölestins V. (1294) sich von dem Hauptorden ausgeschieden hatten, um ein strengeres Leben in Armuth und Einsamkeit zu führen, den Liberatus von Macerata an der Spitze, in Griechenland nieder, wo sie sich vor den Verfolgungen der Oberen des Hauptordens sicher wähnten, und zwar auf einer Insel, welche dem Grafen Thomas von Sola [275]) oder Salona (es ist das alte Amphissa in der Nähe von Delphi), einem Vasallen des Fürsten von Achaja [276]), gehörte, also wahrscheinlich im Meerbusen von Salona oder in der Nachbarschaft desselben lag. Auch dort erreichte sie jedoch die Verfolgung des Ordens, den sie verlassen. Papst Bonifacius VIII. verhängte eine Untersuchung gegen sie, mit welcher der Patriarch Peter von Konstantinopel und die Erzbischöfe von Athen und Patras beauftragt wurden. Während der Letztgenannte für sie gestimmt war, excommunicirte sie der Erste, wenn sie nicht zum Orden zurückkehrten; der Zweite befahl dem Grafen von Salona sie von der Insel zu vertreiben. Sie entwichen auf byzantinisches Gebiet. Später nach Italien zurückgekehrt, fielen sie in die Hände der dortigen Inquisition [277]). Soviel von den Franziscanern. Auch der ihnen verschwisterte Orden der Clarissinnen erhielt ein Kloster in der Diöcese Olena (s. oben) durch die Munificenz der Fürstin von Achaja, Isabella von Villehardouin [278]). Um diese Aufzählung der Niederlassungen abendländischer Mönche und Nonnen im lateinischen Kaiserthum und seinen Dependenzen, welche mit leichter Mühe vermehrt werden könnte, zu schliessen, sei nur noch mit ein paar Worten von den 3 geistlichen Ritterorden die Rede. Alle drei waren im Fürstenthum Achaja mit Gütern belehnt und hatten dort ihre Commenthure [279]). Wilhelm I. von Villehardouin, Fürst von Achaja, wies den Templern das von ihm gestiftete Kloster S. Jakob in Andravilla (oder Andravida, in Elis, Hauptstadt des Fürstenthums Achaja) an, wo die Grabstätte der Villehardouins war [280]). Die Johanniter besaßen eines der schönsten Klöster Konstantinopels S. Samson, ferner Güter in Thessalien, von denen aus sie den benachbarten Bischof von Gardiki (zwischen Zeitun und Armyros) hart beschädigten [281]).

---

275) Wadding l. c. T. V p. 325. T. VI. p. 1. 2.

276) Buchon, recherches historiques I p. LXX. f. Man sieht in Salona noch Thürme und Kirchenreste aus der Zeit dieser fränkischen Dynastie. Buchon, la Grèce continentale p. 256 ff. Roß, griechische Königsreisen I S. 70. — 277) Wadding l. c. T. VI p. 2. 11. 12. 89 — 91.

278) S. das Decret Bonifazius VIII. v. J. 1300 bei Wadding am Ende des 5ten Bandes.

279) Chronik von Morea, kopenhagener Mscr. v. 624—627. 1337. 1359.

280) Livre de la conqueste p. 256. Chronik von Morea, kopenhagener Mscr. v. 6446 — 6459. Dieses Kloster ist fast ganz zerstört, während von der Kirche S. Sophia in derselben Stadt noch hübsche gothische Ruinen stehen. Buchon, la Grèce continentale p. 508 ff. Atlas, Tafel 10. 11.

281) Ibid. II p. 194. 463. 467. 625.

Diese abendländischen Geistlichen oder Mönche nun, die sich nach und nach im lateinischen Kaiserthum und seinen Dependenzen ansiedelten, waren fast durchaus entweder Franzosen oder Belgier oder Italiener, wie denn auch die weltlichen Machthaber mit wenigen Ausnahmen der einen oder der andern der genannten Nationalitäten angehörten. Wie bemerkt, mussten bei der ersten Ordnung des konstantinopolitanischen Kirchenwesens durch die Lateiner der Patriarch und das Capitel der Patriarchalkirche (S. Sophia) vermöge des Theilungsvertrags, welchen die Kreuzfahrer schon vor Eroberung Konstantinopels geschlossen hatten, aus der Mitte der Venetianer genommen werden. Die Venetianer wandten Alles auf, um dieses Recht als ein bleibend gültiges aufrecht zu erhalten. Dem Patriarchen Thomas Morosini nahmen sie, ehe er auf seinen Posten nach Konstantinopel abging, das eidliche Versprechen ab, daß er Niemanden zum Kanoniker an der Sophienkirche anstellen wolle, der nicht Venetianer sei oder doch 10 Jahre fortlaufend in Venedig gewohnt habe, und daß er mit aller Macht darauf hinwirken wolle, daß der Patriarch immer aus der Mitte der Venetianer hervorgehe [282]). Ebenso mussten im Jahr 1205 dreizehn zu Kanonikern an der Sophienkirche ernannte venetianische Geistliche dem Stellvertreter des Dogen und dem Rath eidlich versprechen, keine nicht-venetianischen Kanoniker für die Sophienkirche zu wählen noch dort zu dulden, und denselben Eid allen zu ihrer Zeit an dieser Kirche ihre Anstellung findenden Kanonikern aufzuerlegen. Derselbe Eid wurde von weiteren 3 Kanonikern in den Jahren 1205, 1207 und 1208 geschworen [283]). Der Papst Innocenz III. war entschlossen diesem Monopol der Venetianer ein Ende zu machen. Er ernannte selbst oder ließ durch seine Legaten weitere Kanoniker, welche nicht Venetianer waren, für die Sophienkirche ernennen, zwang den Patriarchen, welcher diese als überzählig nicht anerkennen wollte, sie doch in die ihnen bestimmten Pfründen einzuführen [284]), ermahnte ihn wiederholt, bei der Besetzung dieser Kanonikate nicht sowol auf Landsmannschaft als auf Charakter und gelehrte Bildung zu sehen und das Wort der Bibel (Act. 10, 34) zu bedenken: in allerlei Volk, wer Gott fürchtet und recht thut, der ist ihm angenehm [285]); aber weil diese Ermahnungen Nichts fruchteten, forderte er den Patriarchen und gleichzeitig auch die Kanoniker der Sophienkirche zu feierlicher Zurücknahme jenes Eides auf, von dessen Ablegung der Papst Kunde erhalten hatte. Der Patriarch wollte Anfangs in Abrede ziehen, daß er ihn geleistet; aber vom Papst überführt und bedroht, nahm er endlich im Jahr 1209 denselben zurück und übertrug zum Beweis, daß er sich nicht mehr an denselben binde, einem Kleriker von Piacenza ein Kanonikat an der Sophienkirche [286]). Aber schon im Jahr 1210 gelangte aufs neue die Klage an den Papst, daß der Patriarch mit Beiseitesetzung der Franzosen und Anderer einseitig Venetianer an seiner Kirche anstelle; man sieht, der Patriarch war unverbesserlich [287]). —

[282]) Bréq. II p. 944 f.

[283]) Wilken, Geschichte der Kreuzzüge Bd. 5 S. 330 f.

[284]) Bréq. II p. 707. 771. 920 f. 944. 947. 965. Bal. II p. 56. 166 ff. 363. 378. 515. — [285]) Bréq. II p. 667. 920 f.

[286]) Bal. II p. 166 ff. 363. 387. — [287]) Bal. II p. 448. 449.

So sehr die Venetianer auf die Erfüllung desjenigen Artikels des Theilungsvertrags erpicht waren, wornach das Patriarchat und das Capitel der Patriarchalkirche ausschließlich mit Venetianern besetzt werden sollte: so wenig wollten sie den andern Artikel desselben Vertrags beobachten, welchem gemäß das Kirchenwesen in den von den Kreuzfahrern im engern Sinn besetzten Landestheilen von Geistlichen aus der Mitte Dieser geordnet werden sollte. Sie gedachten mit Hülfe des Landsmanns auf dem Patriarchenstuhl die ganze Kirche des neueroberten Landes in die Hände venetianischer Prälaten zu bringen. So nahmen sie denn dem Patriarchen auch das Versprechen ab, daß er in ganz Romanien nur Erzbischöfe venetianischen Ursprungs einsetzen wolle [288]; und der Patriarch kam diesem Versprechen redlich nach, indem er die Bestätigung französischer Kleriker verweigerte, welche kirchliche Würden im französischen Gebiet (in parte Francorum = peregrinorum im engeren Sinn) erhalten hatten, und eifrigst dafür sorgte, daß in ganz Romanien weder ein Bischof noch ein Erzbischof eingesetzt würde, der nicht Venetianer wäre. So klagten wenigstens die Kleriker der andern (französischen, Kreuzfahrer-) Partei in Konstantinopel. Der Papst stellte auch das ab [289]. — Als der Patriarch Morosini starb (1211), mußte es sich zeigen, ob die Venetianer das Patriarchat in ihrer Hand behalten würden troz der fremden Elemente, welche der Papst durch zahlreiche Octroyirungen in das Capitel der Patriarchalkirche gebracht hatte. Als zur Wahl eines Nachfolgers für Thomas Morosini geschritten werden sollte, drängte sich ein bewaffneter Haufe von Venetianern in die Sophienkirche und drohte mit viel Geschrei Verstümmlung und Tod Allen, welche sich der Wahl der Venetianer widersetzen würden. Die venetianischen Kanoniker versammelten sich allein im Conclave, die andern konnten vor der drohenden Menge nicht hinein; die Versammelten wählten den Decan der Sophienkirche, natürlich einen Venetianer; die Andern protestirten dagegen, indem sie an den Papst appellirten. Der Papst fordert zu einer Neuwahl auf, abermals können die Wähler sich nicht einigen, die Venetianer wählen wieder einen Venetianer, der Doge unterstützt diesen und verlangt dessen Bestätigung vom Papst, der Papst verweigert es [290], cassirt die Wahl und erhebt kraft eigener Machtvollkommenheit einen Toscaner Gervasius zum Patriarchen [291]. Auch dessen Nachfolger wurde vom Papst bestimmt, weil die Wähler nicht einig werden konnten. Im Ganzen residirten zwischen der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner und der Wiedereroberung der Stadt durch Michaël Paläologus sechs lateinische Patriarchen in Konstantinopel [292]. Von diesen war der dritte, Matthäus, wenigstens vorher Bischof im venetianischen Gebiet gewesen, vielleicht ein Venetianer;

---

288) Bréq. II. p. 944 f. — 289) Bréq. II. p. 771. Bal. II. p. 466 ff.

290) Bal. II. p. 55. 672—676. 793.

291) Auf dem Lateranconcil 1215. Note Mansi's zu Raynaldi Annal. eccles. T. XX p. 374 f.

292) Das Wenige was man von ihnen weiß, s. bei Le Quien, Or. christ. III p. 796.—809., und vgl., was die chronologischen Data betrifft, Guill. Cuperus, de historia chronologica patriarcharum Constantinopolitanorum. Act. SS. Belland. August. Tom. I.

der letzte aber, Pantaleon Giustiniani, gehörte wieder sicher, wie der erste, einem venetianischen Patriciergeschlechte an. Papst Innocenz IV. hat ihn mit Rücksicht auf die Verwendung seiner Vaterstadt ernannt, welche damals zu einem Kreuzzug ermuthigt werden sollte [293]). Im Ganzen aber durchkreuzten die Päpste siegreich jenen Plan der Venetianer, das Patriarchat und überhaupt die höheren kirchlichen Würden im lateinischen Kaiserthum bleibend in ihre Hände zu bringen.

Wir sehen aus dem Bisherigen, wie seit 1204 mit den abendländischen Kaisern, Fürsten, Grafen und Herren auch abendländische Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe, Kleriker und Mönche aus Frankreich, Belgien oder Italien ins byzantinische Reich einzogen. Und wie man da nunmehr Burgen in abendländischem Styl baute, deren italienische oder französische Namen (Montesquiou, Clairmont, Beaufort, Beauregard, Crevecoeur, Castel Tornese) zum Theil noch jetzt wunderlich durch die sonstigen althellenischen und slavischen Ortsnamen hindurchklingen und deren Ruinen namentlich durch ganz Griechenland sich verfolgen lassen [294]): so errichtete man auch Kirchen und Klöster, deren spitzbogige Façaden, Chöre und Fenster in ihren Ruinen gegen die sonstige byzantinische Architectur der Kirchen Griechenlands nicht wenig abstechen. Das abendländische Lehenswesen sammt Pairshöfen und Feudalrecht wurde in das Land der Griechen übergetragen; der Herzogshof von Athen konnte als ein Muster eines ritterlichen Hofes gelten; Korinth, das einst die isthmischen Spiele gesehen, sah jetzt Tourniere gewappneter Ritter [295]). Ebenso wurden auf dem kirchlichen Gebiet Domcapitel in der Weise des Abendlands eingeführt; die römischen Geistlichen und Mönche brachten abendländische Institutionen, vor Allem abendländischen Ritus mit.

Papst Innocenz III., welcher die Umgestaltung des Kirchenwesens in den neu eroberten Ländern in seine Hand nahm, kannte zu gut die Abneigung der Griechen gegen römisches Wesen [296]), als daß es ihm hätte beikommen können, griechische Geistlichkeit und byzantinischen Ritus gewaltsam zu verdrängen. Während die Kreuzfahrer bei der Eroberung Konstantinopels Das was den Griechen heilig war mit soldatischem Muthwillen ent-

---

[293]) Raynald. T. XXI a. a. 1253 nr. 53.

[294]) So weisen die Akropolen von Athen, Theben und Argos neben ihren antiken Resten noch Thürme aus der Zeit der fränkischen Herzoge auf. Curtius, die Akropolis von Athen (1844) S. 30. Roß, griechische Königsreisen I. S. 23. 231. Buchon, la Grèce continentale p. 127. 208. 385. Buchon ist diesen Resten mit patriotischem Eifer durch ganz Griechenland und die Inseln des jonischen und ägäischen Meeres nachgegangen; die Abbildungen derselben in seinem Atlas sind übrigens meist im höchsten Grade mangelhaft.

[295]) Die Chronik von Morea und Ramon Muntaner schildern sehr treu diese Zeit des Ritterwesens in Griechenland. Ein Tournier zu Korinth ist beschrieben im Livre de la conqueste p. 468.

[296]) Chron. Halberstad. in Leibnitii Script. Brunsvic. T. II p. 144. Es war den Griechen schon das Aeussere der römischen Geistlichen zuwider. Das glattrasirte Gesicht des ersten lateinischen Patriarchen, sein knapp anliegendes Gewand, seine ledernen Handschuhe bespricht Nicetas mit sichtlichem Widerwillen De signis constantinopolitanis p. 855.

weihten (was Innocenz streng tadelt, weil es die Griechen von der Union mit der römischen Kirche nur abwendig machen könne [297]); während Markgraf Bonifacius von Montferrat in Thessalonich griechische Geistliche (die übrigens bei einer Empörung gegen ihn betheiligt waren) hängen und sonst hinrichten ließ [298]): traf der Papst Anordnungen voll Mäßigung und Vorsicht. Die griechische Geistlichkeit sollte in ihren bisherigen Aemtern und Würden bleiben dürfen, sobald sie nur zum Gehorsam gegen den Papst und gegen den lateinischen Patriarchen sich verstehe. Die griechischen Bischöfe, welche geflohen waren um sich solcher Unterwerfung zu entziehen, sollten zu wiederholten Malen aufgefordert werden ihre Sitze wieder einzunehmen; erst wenn sie auf den letzten Ruf, welcher unter Androhung der Suspension und Excommunication an sie erging, nicht erschienen, sollte für anderweitige Besetzung ihrer Stellen gesorgt werden, ohne daß jedoch gegen sie Degradation ausdrücklich ausgesprochen werde [299]). Zur Zeit der Belagerung Korinths durch Gottfried von Villehardouin (1210) gab Innocenz dem Erzbischof von Athen und den Bischöfen von Thermopylä und Zeitun Verhaltungsmaßregeln für die bevorstehende Capitulation oder Eroberung der Stadt: finden sie in derselben einen griechischen Erzbischof, so sollen sie ihm ebenso klug als eindringlich zusprechen, daß er dem Papst den Huldigungseid leiste; thue er das, so könne er bleiben, weigere er sich aber, so sei er für abgesetzt erklärt [300]). So wurden alle griechische Bischöfe welche von den Lateinern in ihren bisherigen Sprengeln vorgefunden wurden, zur Unterwerfung unter den Papst und den lateinischen Patriarchen aufgefordert. Manche verstanden sich dazu, der Eine bälder, der Andere später, und wurden dann auf ihren Sitzen gelassen: so der Bischof Theodor von Negropont [301]). Eigentlich sollten sie sich dann einer neuen Weihe nach römischem Ritus, namentlich einer Salbung unterwerfen; aber diese Salbung wollten sich Manche nicht gefallen lassen, wie z. B. eben der erwähnte Bischof Theodor. Der Papst gab die Weisung, darauf nicht zu bestehen, obschon er Griechen, welche künftig neu zu Bischöfen erhoben würden, jene Salbung nicht erließ [302]). Es scheint daß man mit großer Geduld auf Unterwürfigkeits-Erklärungen von Seite der griechischen Bischöfe wartete. Noch im Jahr 1210 gab es im Sprengel von Larissa griechische Bischöfe, Aebte und Kleriker, welche dem dortigen (lateinischen) Erzbischof nicht gehorchen wollten [303]); unter die Classe dieser Renitenten gehörte der Bischof von Demetrias [304]), offenbar ein Grieche und vielleicht derselbe Bischof Dominikus von Demetrias, welcher sich von dem Patriarchen Manuel von Nicäa (1216—1222) die Hoheitsrechte über 2 Klöster bestätigen

[297]) Bréq. II p. 760 f. 768 ff.
[298]) Nicetas de rebus post urbem captam gestis cap. 11. p. 819.
[299]) Bréq. II p. 954 ff. Bal. II p. 23 f. — [300]) Bal. II p. 409 f.
[301]) Ellissen a. a. O. S. 137. — Andere griechische Bischöfe welche sich zu einer solchen Huldigung bequemten, liessen sich vielleicht noch ermitteln, wenn von den Briefen, welche jener Erzbischof aus seinem freiwilligen Exil in Keos an einige griechische Bischöfe schrieb, Mehr gedruckt wäre als blos die Ueberschriften. Handschriften davon sind in Wien und Florenz.
[302]) Bal. II, 146. 214. 228. — [303]) Bal. II p. 464.
[304]) Bal. II p. 230.

ließ [305]). Und erst im Jahr 1212 erklärte der griechische Bischof von Rodosto (Rhedästum) am Hellespont, also ziemlich in der Nähe des Patriarchensitzes, seine Unterwerfung unter den päpstlichen Stuhl, ohne daß man wüsste, daß er vorher suspendirt oder abgesetzt gewesen wäre, und wird noch dazu aufgefordert, seine Mitbischöfe, von denen also noch manche mit der Unterwerfung im Rückstand waren, zu dem gleichen Schritt zu bewegen [306]). Die weltlichen Fürsten und überhaupt die Laien im lateinischen Kaiserthum scheinen sich um diese Unterwerfung der griechischen Geistlichkeit unter den römischen Stuhl wenig bekümmert zu haben; wenigstens musste Papst Innocenz III. Diesen in einem Briefe vom Jahr 1208 entwickeln, daß es ihnen selbst zu Gute komme, wenn die Griechen, Laien wie Geistliche, zum Gehorsam gegen den römischen Stuhl und den lateinischen Patriarchen von Konstantinopel gebracht und so die kirchliche Einheit ihrer Untergebenen hergestellt werde, weßwegen sie mit Rath und That zur Beobachtung der Sprüche helfen sollen, die der Patriarch gegen widerspänstige Griechen ergehen lasse [307]). Ja im Bereich des Königreichs Thessalonich fanden griechische Bischöfe, Kleriker und Aebte in ihrem Widerstand gegen die päpstliche Oberhoheit und den (lateinischen) Metropoliten von Larissa nach dem Tod des Königs Bonifacius (1207) einen Rückhalt an dessen Wittwe, welche eine Zeit lang die Regentschaft führte [308]). Uebrigens lässt sich die Unterstützung, welche diese Frau den griechischen Bischöfen gegen die römische Kirche gewährte, aus der Vergangenheit derselben einigermaßen erklären. Sie war eine Tochter des Königs Bela von Ungarn, somit ursprünglich römisch-katholisch, wurde dann die Frau des Kaisers Isaak Angelus von Konstantinopel und ging als solche zur griechischen Kirche über; später als Gemahlin des Königs Bonifacius von Thessalonich war sie wiewohl nach längerem Sträuben zur römischen Kirche zurückgekehrt [309]), betrachtete sich aber, da sie früher byzantinische Kaiserin gewesen, gewissermaßen als natürliche Protectorin der Griechen und neigte vielleicht auch nach dem Tode des Bonifacius selbst wieder mehr zur griechischen Kirche hinüber. Ein anderer Grund veranlasste die weltlichen Herren vom Peloponnes, griechische Geistliche und Mönche von der Unterwerfung unter die lateinischen Prälaten zurückzuhalten; sie mißbrauchten nämlich Dieselben zu Frohndiensten, was die lateinische Kirche wol nicht geduldet hätte [310]).

Wenn es sich um Neubesetzung von Bisthümern im lateinischen Kaiserthum oder in den andern fränkischen Herrschaften handelte, so stellte der Papst Innocenz III. die Regel auf, daß in Sprengeln welche blos von Griechen bewohnt seien, griechische Bischöfe eingesetzt werden sollen, wenn nämlich sich solche finden, welche dem Papst und dem lateinischen Patriarchen

305) Leunclavii Jus Graeco-Romanum lib. 3. p. 242; wann? lässt sich nicht bestimmt sagen, doch wahrscheinlich zu einer Zeit, wo schon wieder griechische Despoten Herren in Thessalien waren; s. unten.

306) Bal. II p. 656. Ob der griechische Bischof von Zante, welcher 1207 als inobediens et rebellis gegen den päpstlichen Stuhl von Innocenz III. mit Absetzung bedroht wurde (ibid. p. 73), wirklich hat weichen müssen, lässt sich nicht ermitteln.

307) Bal. II p. 146. — 308) Bal. II p. 213. 464.

309) Bréq. II p. 770 f. — 310) Bal. II, 482.

anhangen und die Weihe des Letztern in Gehorsam annehmen; für solche Sprengel aber, in welchen Griechen und Lateiner gemischt wohnen, sollen lateinische Bischöfe vor griechischen gewählt werden [311]. So blieben denn auch unter der Herrschaft der römischen Kirche viele Bisthümer in den Händen von Griechen, immer freilich unter der genannten Bedingung [312]. Eine ganz falsche Vorstellung würde man sich aber machen, wenn man annehmen wollte, es habe für denselben Sprengel der alte griechische Bischof bleiben und ein neuer lateinischer Bischof eingesetzt werden können; zwei katholische Bischöfe, ein römisch-katholischer und ein griechisch-katholischer, als Oberhirten eines und desselben Sprengels — das hätte gegen alles kirchliche Herkommen verstoßen [313].

Sehr zahlreich müssen wir uns den niedern griechischen Klerus besonders auf dem Lande denken; denn wieviel auch Lateiner einwanderten, blieb doch die griechische Bevölkerung weitaus die überwiegende, und der niedere Klerus, welcher sie geistlich berieth, wurde nicht verdrängt, sofern er nur die Oberhoheit der römischen Kirche anerkannte. Wenn Herzog Otto von La Roche, Herr von Athen und Theben, im Jahre 1210 verlangte, daß der Erzbischof von Athen in allen den Burgen, Städten und Dörfern seines Gebiets, wo volle (abundantes) 12 Lateiner ihren festen Wohnsitz haben, eigene lateinische Priester anstelle, was ihm gewährt wurde [314]: so ist damit nicht gesagt, daß die ebendort wohnenden Griechen geistlicher Pflege durch griechische Priester entbehrt hätten. Es waren vielmehr allein in Athen zu jener Zeit 200 Papaten d. h. griechische Kleriker [315]. Ueberhaupt ist in den Urkunden, welche sich auf das lateinische Kaiserthum oder seine Dependenzen beziehen, oft genug von griechischem Klerus in Stadt und Land und zwar gewöhnlich unter dem einheimischen Namen papates die Rede [316]. War das Bisthum, zu dem diese griechischen Kleriker gehörten, nunmehr von einem lateinischen Prälaten eingenommen, so hatten sie jetzt diesem gerade so gut zu gehorchen wie die lateinischen desselben Sprengels. Im Uebrigen blieben die Verhältnisse, unter welchen der griechische Klerus lebte, die alten. Papst Innocenz III. gewährleistete dem griechischen Klerus der Diöcese Thessalonich, welcher „zum Gehorsam gegen die römische Kirche zurückgekehrt ist", im Jahr 1210 auf seine Bitte den Genuß der alten Freiheiten, deren er sich zur Zeit der byzantinischen Kaiser (tempore Graecorum) erfreut [317]. Wenn die griechischen Papaten zur Zeit der Lateinerherrschaft gedrückt wurden, so ging der Druck nicht sowol von der herrschenden römischen Kirche als von den weltlichen Fürsten aus. Diese traten die priesterliche Würde derselben

311) Bréq. II p. 954 ff.

312) Von Erzbisthümern wüßte ich nur Eines zu erwähnen, welches in dieser Zeit mit einem Griechen besetzt wurde, Neopatras (Patradschik). Bal. II, 551.

313) Man lese nur den neunten Artikel des Laterankoncils v. J. 1215.: Prohibemus omnino, ne una eademque civitas sive dioecesis diversos pontifices habeat tanquam unum corpus diversa capita quasi monstrum. — 314) Bal. II, 418.

315) Bal. II, 267. „ducentos papates commorantes Athenis".

316) Bal. II, p. 838 ff. und sonst.

317) Bal. II, 424 f.

mit Füßen, behandelten dieselben wie Bauern und legten ihnen Frohnen und bäuerliche Leistungen aller Art auf [318]; und es war eine Wohlthat, welche Papst Honorius III. den griechischen Papaten im Fürstenthum Achaja erwies, daß er unter Abschaffung jener Bedrückungen ihre (und ihrer Familien) Verhältnisse in Beziehung auf Landbesitz, Gerichtsbarkeit, Leistungen und Freiheiten definitiv regelte [319].

Wir müssen noch einen Blick auf das Schicksal der griechischen Klöster zur Zeit der Herrschaft des abendländischen Kirchenthums werfen. Wenn die griechischen Mönche nicht selbst ihre Klöster verliessen, wie die von Chortätos (s. oben), welche übrigens auch später durch König Bonifacius von Thessalonich wieder in den Besitz ihres Klosters gesetzt wurden [320], so durften sie wohl in der Regel bleiben [321], sofern sie Unterwerfung unter die päpstliche Oberhoheit versprachen; eine nachmalige Weihe wurde ihnen nicht angesonnen [322]. Waren die Klöster vorher dem Erzbischof oder Bischof des Sprengels, in welchem sie lagen, untergeben, so blieben sie dies auch unter dem neuen Regime [323]; da sie dadurch nunmehr häufig unter lateinische Bischöfe zu stehen kamen, so ging es bei dem bekannten Fanatismus der byzantinischen Mönche nicht ohne Reibung ab; dem lateinischen Erzbischof (Walther) von Korinth wenigstens verweigerten die griechischen Aebte seiner Diöcese trotzig den Gehorsam [324]. Andere Klöster, die vor dem Jahr 1204 dem byzantinischen Kaiser untergeben gewesen waren, blieben auch jetzt, was die Temporalia betraf, der weltlichen Gewalt unterthan, während sie in Hinsicht auf das Geistliche dem Papst unterlagen [325]. Eine ganz eremte Stellung nahmen durch die ausgedehntesten Privilegien der byzantinischen Kaiser die Klöster des Bergs Athos ein. Zur Zeit Kaiser Leo's des Weisen zwar waren sie noch dem benachbarten Bischof von Hierissus untergeben gewesen, wie sich denn auch heutiges Tages noch der griechische Bischof von Hierisso in Erinnerung an dieses alte Verhältniß Bischof des Bergs Athos nennt [326]; aber schon der Kaiser Konstantinus Porphyrogennetus hatte sie von diesem Bischof emancipirt [327]. Nunmehr betrachtete der Papst die Athosklöster als unter seine unmittelbare Hoheit gefallen. Mit der Aufsicht (custodia)

[318] Bal. II, 488. 835 f. Tractatus contra errores Graecorum in der Bibl. patr. Colon. p. 1060 (bei Canisius-Basnage p. 62).

[319] Vertrag mit dem Fürsten Gottfried II. von Villehardouin v. J. 1224 im Anhang bei Baluze (II. p. 835 ff.). — [320] Bal. II p. 626. 826.

[321] Abt und Kloster vom Berg Tabor erhielten durch Schenkung des Cardinallegaten Peter von S. Marcello im Juli 1205 das Kloster Santa Maria da Costa in Konstantinopel, aber „ita sane, ut monachi Graeci, qui in eadem ecclesia nunc morantur, per vos minime removeantur, donec per sedem apostolicam de graecis clericis aliter ordinetur“. Paoli, Cod. dipl. dell'Ordine Gerosolimitano I p. 94. Vgl. auch Bal. II p. 466. — [322] Bal. II, 214.

[323] Den Erzbischof Berardus von Athen und seinen Nachfolgern wird von Innocenz III. die Hoheit über viele namentlich genannte griechische Abteien und Klöster bestätigt. Bal. II, 266 ff. und dazu Tafel, Thessalonica p. 464. — [324] Bal. II, 619. — [325] Bal. II, 153. 424. Buchon, recherches historiques II p. 438.

[326] Leonis Sapientis index ecclesiarum ed. Tafel l. c. unter der Metropole Thessalonich; Tafel de Thessalonica p. 63. Fallmerayer, Fragmente II, 40. — [327] Fallmerayer II, 39.

über dieselben betraute der Cardinallegat Benedict von Santa Susanna im Jahr 1206 den von Palästina herübergekommenen Bischof von Samarien (Sebaste); da aber Dieser seine Stellung zu vielfachen Bedrückungen der Klöster missbrauchte, wurde er im Jahr 1210 abgesetzt; und im Jahr 1214 bestätigt der Papst Innocenz III. in einem Brief an den Abt der Laura des hl. Athanasius [328]) und die übrigen Aebte und Mönche des Bergs Athos diesen weltberühmten Klöstern, deren Zahl er auf 300 (was wohl nicht so genau zu nehmen) angiebt, ihre alten Freiheiten und Immunitäten und nimmt ihre Besitzungen in seinen Schutz, indem er sich in großen Lobeserhebungen über deren Bewohner ergeht [329]). Doch nicht blos bestehen ließ man die alten griechischen Klöster und sich durch Aufnahme neuer Mönche und Nonnen rekrutiren, die dann freilich der Weihe nach lateinischem Ritus sich unterwerfen mussten [330]); sondern es wird auch in der Chronik von Morea berichtet, daß der Fürst Wilhelm von Achaja (1246—1277) griechische Klöster stiftete so gut wie lateinische [331]), wie denn auch Antoine le Flamenc oder Flamans, Herr von Karditza [332]), ein Vasall des Herzogs von Athen, in Karditza eine Kirche des hl. Georg baute, an welcher nach der von Buchon aufgefundenen Inschrift offenbar griechische Geistliche den Gottesdienst versahen [333]).

Wie die Griechen, soweit sie Unterthanen des lateinischen Kaisers oder seiner Vasallen oder der venetianischen Republik in Folge des vierten Kreuzzugs geworden waren, auch bei ihrem Gottesdienst wenigstens an bestimmten hohen Festtagen dieser weltlichen Oberherren mit Segenswünschen (εὐφημίαι, laudes) gedenken mussten [334]): ebenso sollte die neue Unterwerfung der griechischen Kirche unter den römischen Stuhl in den Ländern, von denen wir sprechen, beim Gottesdienst der Griechen ihren Ausdruck finden dadurch daß in ihrer Liturgie ein Gebet für den Papst aufgenommen wurde. Der Kaiser Heinrich von Konstantinopel, welchem überhaupt nach dem frühen Tod seines Bruders und Vorfahrers Balduin die Einrichtung und Ordnung des neugegründeten Reichs aufbehalten war, ordnete das so an; und seinem Befehl gemäß sprach man in den griechischen Kirchen des lateinischen Kaiserthums nach der letzten Bitte der Collecte die Formel: Ἰνοκεντίου δεσπότου πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πολλὰ τὰ ἔτη! d. h. es lebe lange Innocenz, der Herr, der Papst des alten Roms! [335]) Und ebenso war auch in der venetianischen Besitzung Kreta angeordnet, daß an 3 hohen Kirchenfesten der

[328]) Vgl. dazu Fallmerayer II, p. 28.

[329]) Bréq. II, 1005. Bal. II, 424. 829 f.

[330]) Bal. II, 214.

[331]) μοναστήρια τῶν Φράγκων ὁμοίως καὶ τῶν Ῥωμαίων (Romäer = Griechen). Kopenhagener Msc. v. 6438.

[332]) In der Nähe des Kopais-See's im alten Böotien. S. über diesen Dynasten Livre de la conqueste ed. Buchon p. 409. 292.

[333]) Die Inschrift bei Buchon la Grèce continentale p. 217 und wiederholt im Livre de la conqueste p. 409.

[334]) Cotelerii monumenta ecclesiae Graecae T. III p. 519. Für die venetianischen Besitzungen Andr. Dandolo lib. IX. cap. I. par. XIX. Marin, storia politica e civile del commercio dei Veneziani T. IV p. 71. Flaminius Cornelius, Creta sacra T. II. p. 31—33. 229. 258.

[335]) Coteler. l. c. p. 519.

lateinische und griechische Klerus zugleich dem Papst und dem lateinischen Erzbischof von Kreta „laudes“ darbrachten [336]).

Trotz dieser liturgischen Huldigungen, trotz der Unterwerfung mancher griechischen Geistlichen, welche, um ihr Amt nicht zu verlieren oder ihre Heerden nicht römischen Geistlichen Preis geben zu müssen, sich fügten, dürfen wir die Fortschritte, welche die Anerkennung des römischen Stuhls unter griechischen Geistlichen und Laien machte, uns nicht als sehr bedeutend vorstellen. Denn offenbar weil die anfängliche Milde nicht anschlug, versuchte Innocenz III. im Jahr 1213 einen andern Weg und schickte den Cardinallegaten Pelagius, einen ihm besonders vertrauten Mann [337]), dessen heftiges und hochfahrendes Wesen schon scharfe Maßregeln ankündigte. Nach der Erzählung des byzantinischen Geschichtschreibers Georgius Akropolita [338]), zwang er Alle dem alten Rom sich zu unterwerfen; Mönche (die sich dessen weigerten) wurden gefangen gesetzt, Priester gebunden und alle (?) Tempel geschlossen; man hatte die Wahl, entweder den kirchlichen Primat des Papstes anzuerkennen und Desselben bei der gottesdienstlichen Feier zu gedenken oder zum Tode geführt zu werden. Diese Erzählung mag etwas übertrieben sein; aber jedenfalls wurden jetzt Zwangsmaßregeln von römischer Seite gebraucht, welche bisher unerhört waren. Die Griechen in Konstantinopel, die Großen besonders, wurden dadurch in heftige Aufregung versetzt und machten dem Kaiser darüber Vorstellungen. „Wir sind“, sagten sie, „von einem andern Geschlecht (als ihr Lateiner), erkennen einen andern Oberpriester an; und Deinem starken Arm haben wir uns unterworfen, daß Du uns leiblich beherrschest, nicht aber auch geistig; wir fühlen uns zwar verpflichtet im Kriege für Dich zu kämpfen, aber von unsern Kirchengebräuchen zu lassen ist uns ganz unmöglich. Entweder also wende den schlimmen Zwang ab oder laß uns zu unsern Stammgenossen (im Kaiserthum Nicäa) auswandern“. Der Kaiser, der überhaupt die Griechen milde und fast wie sein eigen Volk behandelte [339]), gab diesen Vorstellungen Gehör, öffnete dem Legaten zum Trotz die geschlossenen Kirchen wieder, ließ die gefangenen Mönche und Priester los und stillte so wieder die Aufregung. Aber er konnte nicht hindern, daß in Folge dieser Vorgänge viele griechische Geistliche und Mönche zu dem Kaiser von Nicäa Theodor Laskaris übergingen, welcher ihnen entweder Klöster und andere heilige Orte zur Wohnung anweisen oder sie der Umgebung des dortigen Patriarchen zutheilen ließ. — In dieser Zeit scheint auch der merkwürdige, bisher unbeachtete Brief geschrieben zu sein, welchen Cotelier in den Monumenta ecclesiae Graecae T. III. p. 514 ff. mittheilt; denn sein Inhalt hat einige Aehnlichkeit mit jenen Vorstellungen, welche die Griechen aus Anlaß der Zwangsmaßregeln des Pelagius an den Kaiser Heinrich richteten. Er geht von griechischen Unterthanen des Kaisers Heinrich (1206 bis 1216), ohne Zweifel von Geistlichen, aus und ist an den Papst Innocenz III. († 1216) gerichtet, fällt somit jedenfalls zwischen die Jahre 1206 u. 1216. Die Briefsteller beglückwünschen den Papst wegen der unter ihnen gelungenen Union der beiden Kirchen und zeigen den Wunsch, auch im Glau-

336) Flamin. Cornel. l. c. p. 31 f. giebt den liturgischen Act ausführlich. 337) Bal. II, 798. 799. — 338) Cap. 17. p. 32.
339) ibid. cap. 16. p. 31.

hen Eins zu werden mit den Lateinern, denen sie durch ihre Arbeit die nothwendigsten Bedürfnisse des physischen Lebens verschaffen und für deren Staatsleben sie ein unentbehrliches Element bilden. Aber sie protestiren gegen jeden Zwang, gegen jede gewaltsame Oktroyirung des römischen Glaubens; wenn der Papst ein redlicher und gerader Mann seyn wolle, werden ihm solche Mittel selbst widerstreben, und er würde auch bei ihnen damit nichts ausrichten. Die freie Ueberzeugung mit Gründen sei hier der einzige Weg. Daher bitten sie zur Austragung der bisherigen dogmatischen Differenzen um eine von beiden Theilen zu beschickende Synode. Damit aber sie (die Griechen) auf dieser Synode vollständig vertreten seien, müssen ihre höheren Kirchenstellen wieder nach dem alten byzantinischen Brauch (mit Griechen) besetzt werden und besonders das Patriarchat. Auch ganz abgesehen von dieser Synode sei für sie ein Patriarch Bedürfniß, der Eines Sinnes und Einer Sprache mit ihnen sei, ihnen das Gewohnte vortrage und mittheile, besonders aber ihre Beichten und was sie sonst Geheimes vorzubringen hätten, ohne Dollmetscher entgegennehmen könne. Zum Schlusse prophezeien sie der abzuhaltenden Synode selbst die Wirkung der Glaubenseinigung, und dann werden sie feierlicher als bisher in ihrem Gottesdienst den Namen des Papstes verkündigen, nämlich vom Ambon aus und während der Elevation (ἀναφορά) und das Haupt dabei entblößen; und das werden auch alle mit ihnen glaubensverwandte Völker thun, die Aethiopier, Libyer, Aegypter, Syrer, Russen, Alanen, Gothen und Iberer. — Der Papst fand nicht für gut die verlangte allgemeine Synode zu veranstalten. Ueberhaupt daß der Cardinallegat Benedict von Santa Susanna, welcher im J. 1205 ins lateinische Kaiserthum geschickt wurde, mit griechischen Kirchenmännern in Konstantinopel, Thessalonich und Athen Verhandlungen in Glaubenssachen pflog, denen Nicolaus v. Hydrunt als Dollmetscher anwohnte, welcher dann Reminiscenzen aus diesen Unterredungen in seinen Dialog gegen die Lateiner verwob [340]) — diese Nachricht dürfte die einzige Spur eines Versuchs von Seite der römischen Curie sein, die Glaubensstreitigkeiten mit den Griechen des lateinischen Kaiserthums auf dem Weg der Debatte abzumachen.

Was den Ritus betrifft, so stellte der Patriarch Thomas Morosini gleich im Anfang seiner Amtsführung die wichtige Frage an den Papst, ob die Griechen in seinem Sprengel auch fernerhin bei ihren heiligen Handlungen (sacrificia et alia sacramenta) ihren Ritus beibehalten dürfen oder zur Beobachtung des römischen gezwungen (compellere) werden sollen. Der Papst behält sich die Entscheidung darüber auf spätere Zeit vor; indessen soll der Patriarch sie bei ihrem Ritus lassen, wenn er sie nicht auf gütlichem Weg davon abbringen (revocare) könne. Wie jene päpstliche Entscheidung ausgefallen ist, wissen wir nicht. Georgius Akropolita scheint anzudeuten, daß der Legat Pelagius von den Griechen wirklich auch das Aufgeben ihrer kirchlichen Gebräuche (σεβασμάτων καὶ θρησκευμάτων) verlangt habe (s. oben.) Aber wenn er das auch gethan hat, so war dies wohl eher Folge seines gewaltthätigen Naturells als seiner Instruction. Wenigstens sprach ganz kurz

[340]) Leo Allatius de perpetuo consens. p. 703 ff. Id. de libris ecclesiasticis Graecorum p. 220 ff.

nach der Sendung des Pelagius in den Orient der Papst auf dem großen Laterankoncil vom J. 1215 die Geneigtheit aus, die zu seiner Zeit der römischen Kirche sich unterwerfenden Griechen so rücksichtsvoll und freundlich zu behandeln, daß er ihnen ihre kirchliche Sitte und Bräuche lassen wolle, soweit es überhaupt sich mit dem Gehorsam gegen Gott vertrage [341]). — Ein Versuch, den Griechen römischen Glauben und römischen Ritus aufnöthigen zu wollen, hätte die Existenz der Lateinerherrschaft im Orient gefährden können. Denn die Griechen hingen sehr an ihrem kirchlichen Dogma und Ritus. Als Gottfried von Villehardouin, Fürst von Achaja, die Eroberung von Morea vollendet hatte bis auf die 4 Festungen Korinth, Nauplia, Monambasia und Argos, berief er die griechischen Archonten des Landes; die sagten ihm, die genannten Festungen seien nicht mit Sturm zu nehmen; wolle er aber Herr derselben werden und die Griechen überhaupt ganz für sich gewinnen, so solle er brieflich und eidlich versichern, daß kein Franke sie zwingen dürfe, N' (ἵνα) ἀλλάξωμεν τὴν πίστιν μας (ἡμῶν) διὰ τῶν Φράγκων τὴν πίστιν Μήτε ἀπ᾽ τὰ συνήθειά μας τὸν νόμον τῶν Ῥωμαίων [342]). Gottfried willfahrte diesem Verlangen und gewann dadurch die Zuneigung der Griechen in hohem Grade [343]). Bei dieser Antipathie der Griechen mussten die Päpste freilich schon damit zufrieden sein, wenn nur überhaupt die Anerkennung ihrer Oberhoheit im Allgemeinen bei den Griechen Eingang fand. Aber auch diese Anerkennung machte im Verlauf der Zeit eher Rückschritte als Fortschritte. Im Jahr 1221 klagte der damalige Cardinallegat in Konstantinopel, daß die Griechen allzusehr an ihrer Religion hangen, und daß es fast unmöglich sei sie zur Anerkennung des hl. Stuhls zu bringen, wenn man nicht den weltlichen Arm zu Hülfe nehme; worauf der Papst ihm Milde empfahl, damit er die Griechen nicht zum Aeussersten treibe, denn die dortige Pflanzung sei noch nicht genug erstarkt [344]). Auch Solcher die schon ihre Unterwerfung erklärt hatten, war der Papst keineswegs sicher. So fielen nach einem Bericht des Bischofs von Nikomedien [345]) vom Jahr 1223 griechische Mönche in dessen Sprengel, welche der römischen Kirche treu und gehorsam zu sein versprochen hatten, wieder ab und dem griechischen Patriarchen zu.

---

[341]) S. den vierten Artikel der Acten dieses Concils.

[342]) Chronik von Morea, kopenhagener Mscr. v. 766. 767.

[343]) So garantirte auch Marco Sanudo, der erste lateinische Herzog des Archipel, den Griechen auf Naxos die freie Ausübung ihrer Religionsgebräuche nach den Grundsätzen der griechischen Kirche und bestätigte den griechischen Erzbischof, die Priester und Mönche in dem Besitz ihres Eigenthums. Intoleranter gegen die Griechen war sein Enkel Herzog Marcus II. (1244 — 1263), welcher einen Altar des griechischen Heiligen Pachys zerstören ließ. Finlay, Geschichte Griechenlands und Trapezunts, aus dem Englischen von Reiching 1853. S. 307. 312. Ich bedaure für die kirchliche Geschichte des Archipel auf diese secundäre Quelle beschränkt zu sein, da mir [Abbé Sauger,] histoire nouvelle des anciens ducs et autres souverains de l'archipel (Paris 1698.) nicht zugänglich ist.

[344]) Angeführt bei Du Cange, histoire de Constantinople sous les empereurs français p. 75.

[345]) Des einzigen Bischofs in Asien, welcher dem lateinischen Patriarchen von Konstantinopel untergeben war; s. den Brief bei Raynald. Annal. eccles. XX. p. 516.

Ueberhaupt hatte der Widerstand der Griechen gegen die päpstliche Oberherrschaft einen bedeutenden moralischen Rückhalt daran, daß die alten byzantinischen Patriarchen Konstantinopels sich auf dem von den Lateinern unabhängigen Gebiet von Nicäa in ununterbrochener Reihenfolge fortsetzten. Wie in politischer Beziehung die Hoffnung der Griechen dahin ging, daß von Nicäa aus einst wieder ein byzantinischer Kaiser sich in den Besitz von Konstantinopel setzen werde: so hofften die ihrer alten Kirche treugebliebenen Griechen darauf, daß die byzantinischen Patriarchen ihr Exil zu Nicäa bald wieder mit dem angestammten Sitz zu Konstantinopel würden vertauschen können. Ihre Ansprüche auf die Herrschaft über das Patriarchat Konstantinopel in seinem ganzen Umfang hielten diese Patriarchen von Nicäa unerschütterlich fest, und einer derselben, Germanus II. (1221—1240?) bedrohte die Griechen von Konstantinopel mit der Excommunication, wenn sie mit Priestern, welche aus Verfolgungsscheu zur römischen Kirche übergegangen und so an den alten heiligen Kanones Verräther geworden seien, kirchliche Gemeinschaft pflegten (μηδὲ προσφορὰν δέχεσθαι ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῶν μηδὲ συμψάλλειν αὐτοῖς) [346].

Daß jener Widerwille der byzantinischen Griechen gegen das römische Kirchenwesen die allmählige Wiedereroberung des Landes durch byzantinische Despoten und Kaiser wesentlich erleichterte, läßt sich denken. Doch finden wir in der Regel nicht, daß derselbe auf der ganzen Hämus-Halbinsel in gewaltsame Widersetzlichkeit ausgebrochen wäre. Wohl aber erhoben sich die streitbareren Griechen der Insel Kreta wiederholt zu gefährlichen Aufständen gegen die Unterdrückung ihrer Kirche. Die Venetianer hatten nämlich einen lateinischen Erzbischof auf der Insel eingesetzt, welcher in der Hauptstadt Candia seinen Sitz hatte, und die Bisthümer (alle?) in die Hände von Lateinern gegeben. Ein griechischer Erzbischof wurde auf der Insel nicht geduldet [347]). Im Uebrigen bestand nach wie vor ein sehr zahlreicher griechischer Klerus auf der Insel und eine Menge griechischer Klöster, welche letztere übrigens vorzogen sich unter die weltliche Obrigkeit zu stellen statt dem lateinischen Prälaten auf der Insel sich unterzuordnen, wie denn auch der Protopapa (Archipresbyter) der Griechen in der Hauptstadt Candia vom venetianischen Statthalter ernannt wurde [348]). Ihre Ordination empfingen die griechischen Kleriker der ganzen Insel auf Veranstaltung der Regierung durch den damit beauftragten unirt-griechischen Bischof auf der benachbarten Insel Cerigo. Papst Urban V. befahl 1368, daß auf ganz Kreta kein Geistlicher geduldet werden solle, welcher nicht entweder von einem lateinischen Bischof oder von diesem „griechisch-katholischen" ordinirt wäre; zugleich verbot er den griechischen Ritus: kein Mönch

[346]) Aus Leo Allatius de libertate (?) ecclesiae Graecae citirt bei Cotelerius Mon. eccl. graecae T. II p. 684.

[347]) Ausdrücklich sagt dies Pachymeres in Andronico Palaeologo III, 19. ed. Bonn. T. II, p. 241, welcher allerdings einen griechischen Erzbischof von Kreta Nicephorus zur Zeit des genannten Kaisers öfters erwähnt (l. c. und IV, 31. V, 3.); aber das war blos ein Titularerzbischof, welcher seinen Sitz auf Kreta nie eingenommen hat, sondern blos in der Umgebung des griechischen Patriarchen von Konstantinopel lebte.

[348]) Flamin. Cornel. l. c. I p. 226 — 229.

oder Priester welcher diesen Ritus beobachte, solle Beichte hören oder predigen dürfen [349]). Dennoch kam es trotz vieler Verbote immer wieder vor, daß griechische Geistliche aus Kreta statt von dem „katholischen" Bischof auf Cerigo sich von schismatischen griechischen Bischöfen im Orient (in partibus Turchiae) weihen liessen, aber doch Kirchenstellen auf Kreta bekamen [350]). Wie wenig man berechtigt ist den öftern Aufständen auf Kreta blos politischen Charakter zuzuschreiben, zeigen die Friedensbedingungen, welche das Haupt einer sehr gefährlichen Rebellion, Alexius Kalergius, um 1300 stellte. Er verlangte unt. And. die Besetzung des ariniensischen Bisthums mit einem griechischen Bischof; das venetianische Gouvernement versprach dies beim lateinischen Erzbischof zu befürworten. Bei einem andern spätern Aufstande wird geradezu als Hauptmotiv der Haß der Griechen gegen die römische Kirche angegeben und derselbe als ein wahrer Religionskrieg geschildert [351]).

Es folgen noch die finanziellen Verhältnisse der Kirche im lateinischen Kaiserthum. In dem Theilungsvertrag v. J. 1204 war hinsichtlich der Besitzungen der byzantinischen Kirche ausdrücklich bestimmt, daß auch sie dieser Theilung in derselben Weise unterliegen wie das übrige Land. Sie wurden also secularisirt; nur sollte daraus für die Kirche und die Kleriker des neu zu gründenden Reichs Soviel ausgeworfen werden, als zu einer anständigen Ausstattung derselben nöthig sei [352]). Dies erklärte Innocenz III. für null und nichtig, und verbot dem Kaiser Balduin diesen Theil des Vertrags zu vollziehen [353]). Zu einer Herausgabe dieses griech. Kirchengutes kam es jedoch damals nicht; vielmehr 1206 zu einem Vertrag zwischen dem damaligen Reichsverweser Heinrich, seinen Baronen, Rittern und Volk einerseits, dem päpstlichen Legaten Benedict und dem Patriarchen Thomas von Konstantinopel andrerseits, welcher der Kirche ein durch Loos zu bestimmendes Fünfzehntel aller eroberten od. noch zu erobernden Besitzungen zusprach [354]). Erst in späteren Verträgen, welche die Kirche mit den weltlichen Machthabern des lateinischen Kaiserthums im engeren Sinn, des Königreichs Thessalonich und des Fürstenthums Achaja, in den Jahren 1219 bis 1224 schloß, wurde wieder auf die Besitzverhältnisse der Kirche, wie sie vor der Eroberung durch die Lateiner waren, zurückgegangen und bei der Regulirung des Kirchenguts der Besitzstand der byzantinischen Kirche zur Zeit des Regierungsantritts des Komnenen Alexius I. als Norm zu Grunde gelegt [355]). Ausser den liegenden Gütern kam der Kirche auch der Zehnte zu, welchen alle Grundbesitzer von Getraide, Gemüse, Wein, Baumfrüchten, Vieh ꝛc. zahlen mußten [356]). Anfangs (1206) wurde blos den lateinischen Grundbesitzern dieser Zehnte auferlegt, dabei jedoch die Hoffnung ausgesprochen, daß später auch die Griechen

[349]) Raynald. a. a. 1368 nr. 20.

[350]) Raynald. a. a. 1373 und 1375. Flam. Corn. II p. 54 f. 111 f. 375.

[351]) Flam. Corn. II. 347.

[352]) Tafel in dem oben bezeichneten Band der Abhandlungen der Münchner Akademie S. 15. — [353]) Bréq. II, p. 625 f.

[354]) Bréq. II, p. 958 f.

[355]) Raynald. T. XX p. 491 ff. 501 f. Bal. II. 835 ff.

[356]) Bréq. II, 950 f. Raynald. T. XX, p. 491 f.

dazu gebracht werden würden denselben zu zahlen [357]). Sobald aber die Lateiner das Kirchenwesen fester organisirt hatten, wurden die Griechen so gut wie die Lateiner zum Zehntenzahlen angehalten und zum Theil die weltlichen Herren zur Eintreibung des Zehntens von den Griechen verpflichtet [358]). Auf der andern Seite zahlte die Kirche an die weltlichen Herren das Akrostichon (corrumpirt Crustica), eine ursprünglich im byzantinischen Staat gebräuchliche Abgabe, als Zins für den von der weltlichen Macht erhaltenen Grund und Boden (terrarum census) [359]). Nicht selten ward diese Abgabe ganz oder theilweise nachgelassen [360]). Von allen andern Leistungen und Steuern an die weltlichen Fürsten sollte die Kirche frei sein [361]). Wie die Kirche für den Grund und Boden, den sie von der weltlichen Macht überkommen, Steuer zahlte, so standen ihre Würdenträger wegen der Regalien, die sie ebendaher hatten, im Verhältniß der Fidelität zu dem Kaiser [362]). Dagegen genoß die Kirche Exemtion von der Laiengerichtsbarkeit und Asylrecht wie im Abendland, und zwar nach der liberalen Praxis Frankreichs [363]).

Im Fürstenthum Achaja zeigt sich am deutlichsten die Verflechtung der Kirche in das Lehenswesen. Das eroberte Land wurde in eine bestimmte Zahl von Ritterlehen an Barone oder Prälaten vertheilt. Der Erzbischof von Patras erhielt 8, die Bischöfe von Olena (Landschaft Elis), Modon, Koron, Veligosti (südwestlich von Tripolizza am Xerillo-potamos), Amyklä (am Eurotas südlich von Sparta) und Lacedämonia, wie auch die 3 geistlichen Ritterorden — je 4 Ritterlehen [364]). Mit den Baronen nahmen auch die Erzbischöfe und Bischöfe Theil an den Raths- und Gerichtsversammlungen (Pairshöfen), welche der Fürst von Achaja hielt, nur daß sie die Aburtheilung peinlicher Verbrechen den weltlichen Herren allein überließen [365]). Auch mußten die Prälaten des Peloponneses auf Requisition des Fürsten ihm Kriegs-Mannschaft stellen; jedoch ohne die Verpflichtung der übrigen Lehenträger, auch in Friedenszeiten Mannschaft auf den Beinen zu erhalten. Die Chronik von Morea, welche in den chronologischen Angaben sehr unzuverläßig ist, giebt dies zuerst [366]) so, als ob gleich nach der Eroberung des Landes mit der Uebernahme der Lehen auch die Verpflichtung zum Kriegsdienst von den geistlichen Herren übernommen worden wäre. Später aber erzählt sie eine Geschichte, nach welcher diese Verpflich-

[357]) Bréq. II, p. 958 f. — [358]) Bal. II, 387. 835. ff. 462—466. 486.

[359]) Convention von Ravennika v. J. 1210 zunächst für die Länder von der Nordgränze Thessalonichs südlich bis Korinth, bei Bal. II, p. 836 f., bestätigt von Papst Innocenz III. ibid. p. 496 f.; ferner Vertrag von 1219 bei Raynald. a. a. 1221 nr. 25., vgl. außerdem Bal. II, 485. 493 f. 625. Ueber die Verbreitung und die Natur dieser Abgabe geben weiter Aufschluß die Assises de Romanie (ed. Canciani) nr. 183, die Urkunden bei Tafel de Thessalonica ejusque agro p. 465. und bei Buchon, nouvelles recherches II, 1. p. 71 ff. u. s. w. — [360]) Bal. II, 420. 557.

[361]) Convention von Ravennika a. a. O. — [362]) Bal. II, 152. 378.

[363]) Bréq. II, p. 958 f. Raynald. T. XX, p. 491 f.

[364]) Chronik von Morea, französischer Text p. 54. 55., griechischer Text im kopenhagener Mscr. v. 624—634. Die genannten 6 Bisthümer waren also die ersten des Peloponneses, welche von Lateinern besetzt wurden.

[365]) Chronik von Morea, kopenhagener Mscr. v. 685—688. 1042. 1088.

[366]) franz. Text p. 56., griech. Text, kopenhagen. Mscr. v. 677—684.

tung erst unter Gottfried II. von Villehardouin (1218 — 1246) eingetreten ist. Diese Geschichte ist in der Hauptsache gewiß historisch und charakterisirt die damaligen Zustände recht gut. Bald nach seinem Regierungsantritt berief der genannte Fürst seine Großen zusammen, um mit ihnen Maßregeln zu berathen zur Eroberung der noch in Feindeshand befindlichen Festungen. Er fordert die Geistlichkeit auf, Mannschaft zu stellen; die Geistlichen aber erwiedern, sie seien ihm nichts schuldig als Erweisung der gebührenden Ehre; was sie besitzen, haben sie vom Papst. Ueber diese Behauptung erzürnt, bemächtigt sich der Fürst der Besitzungen der Kirche und verwendet die Revenüen derselben zum Bau der Burg Clermont, welcher 3 Jahre in Anspruch nahm. Die Excommunication der Geistlichen achtete er nicht und wusste durch eine Gesandtschaft auch den Papst für sich zu stimmen, indem er darauf hinwies, daß die Interessen der Geistlichkeit bei dem Krieg gegen die Griechen in hohem Grad betheiligt seien. Auf diesen Grund hin verstanden sich endlich auch die Prälaten Morea's zur Uebernahme der Kriegspflicht mit der oben angegebenen Modification, wogegen sie ihre 3 Jahre lang occupirt gewesenen Güter herausbekamen [367]). Daß Gottfried von Villehardouin eben in dem von der Chronik genannten Jahre Kirchengüter in Morea occupirt habe und dadurch in den Bann gerathen sei, erzählt auch Raynaldi [368]), und entnimmt noch weiter einem Briefe des Papsts Honorius III., daß er Prälaten und Kleriker verbannt, Diejenigen welche sie bei sich aufgenommen gefangen gesetzt, heilige Orte entweiht, Reliquien mit Verachtung behandelt, Bauern der Kirche mit Steuern gedrückt und gebrandmarkt habe [369]). Klagen der Bischöfe über Occupirung der kirchlichen Besitzthümer, widerrechtliche Steuerforderungen an die Kirche, Vorenthaltung der ihr gebührenden Zehnten, Beugung des Rechts der Kirche durch Laiengerichte, Besetzung geistlicher Stellen durch die weltlichen Fürsten ohne die Bischöfe auch nur zu fragen, oder Verhinderung solcher Besetzungen um die Einkünfte selbst zu geniessen, sind in den Briefen von Papst Innocenz ausserordentlich zahlreich [370]). Dahin gehört das Verbot, welches Kaiser Heinrich von Konstantinopel, der Herr von Athen und die Barone von Achaja ergehen liessen, daß Niemand der Kirche Güter schenken oder vermachen dürfe [371]). Durch solche und ähnliche Beeinträchtigungen von Seite der weltlichen Machthaber verlor die Kirche sehr an Autorität und namentlich an Vermögen [372]).

Vom moralischen und intellectuellen Gehalt der lateinischen Geistlichen in den höhern Stellen können wir, im Durchschnitt, keine hohe Meinung fassen. Zwar Papst Innocenz III. sorgte, soviel er konnte, daß tüchtige Geistliche aus dem Abendlande nach Romanien verpflanzt würden [373]), und Einzelne repräsentirten auch würdig den abendländischen Klerus, wie der Erzbischof von Thessalonich Nevelo, welchen der Mönch Günther [374]) als

[367]) Chronik von Morea, kopenhagener Mscr. v. 1304 — 1393.
[368]) T. XX, p. 459. — [369]) ibid. p. 501. 502.
[370]) z. B. Bal. II, 193. 194. 213. 261. 462. 464 — 466. 486. 549. 608. 617. 624. 628. — [371]) Bal. II, 144 f. 462. 466. 489. 628.
[372]) Bal. II, 463. 465. 467 ff. 625. 627. Bal. II, 494. 640.
[373]) Bréq. II, 667. 707. 712 f. 771.
[374]) bei Canisius-Basnage IV, p. IX.

einen vir magnae sanctitatis et dulcis facundiae bezeichnet. Man sieht aber deutlich, daß bei der Mehrzahl Habsucht die Triebfeder gewesen ist, welche sie in diese von Kaiser Balduin so lockend geschilderten Länder trieb. Die Einen benützten ihre Pfründen blos dazu, so viel als möglich Geld zu machen, um dann etwa mit dem erpreßten Geld wieder heimzureisen [375]; der (lateinische) Bischof von Samarien saugte die Klöster auf dem Berg Athos aus, und die Kisterciensermönche im Kloster Chortátos hausten mit dem Klostergut übel genug [376]. Andere suchten die Gränzen ihrer Sprengel widerrechtlich und gewaltthätig zu erweitern [377]. Innocenz sah sich genöthigt im Allgemeinen die Warnung ergehen zu lassen, daß die Bischöfe sich mit den Gebieten, welche ihre griechischen Vorgänger gehabt, begnügen und nicht durch Gebietsstreit das Bestehen der neuen Pflanzung gefährden sollen [378]. Es kam sehr häufig vor, daß die Bischöfe und Kleriker willkührlich ihre Kirchen verliessen, sodaß der Gottesdienst darniederlag [379]. Das Capitel von Amyklä wehrt sich gegen einen Gilebert von Flavigny, welcher dieser Kirche als Bischof aufgedrungen werden will, aber schon wegen enormer Excesse vom Papst excommunicirt worden ist; und ein Decan von Modon, der im Rufe eines Wüstlings und Meineidigen steht und Mönche und Presbytern mißhandelt, ist ein zweites redendes Beispiel davon, wie nicht selten die Hefe des abendländischen Klerus ihren Weg nach Romanien fand [380]. Mit der Wissenschaft stand es gewiß nicht besser. Innocenz dem III. schwebte der Gedanke vor, durch wissenschaftliche Kräfte des Abendlandes die literarischen Studien in dem classischen Lande zu erneuern. Daher forderte er die Magister und Scholaren der Universität Paris auf, ihre gelehrte Bildung dorthin zu tragen [381], während umgekehrt König Philipp August von Frankreich in Paris ein Collegium für junge Griechen stiftete, welche dort mit abendländischer Gelehrsamkeit ausgestattet werden sollten [382]. Es scheint weder, daß dieses Collegium Constantinopolitanum oder Graecum (in der Nähe des Platzes Maubert) in Paris viel Erfolg gehabt hat, noch daß viele wissenschaftliche Männer damals aus dem Abendland nach Romanien gekommen sind. Der Flamländer Wilhelm von Meerbeke, welcher als Erzbischof von Korinth 1284 drei Werke des Proklos aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte [383], ist wohl als Ausnahme zu betrachten. — Hätten die Vertreter der römischen Kirche in Romanien den Griechen in moralischer oder intellectueller Hinsicht entschieden imponirt, so wäre vielleicht die Antipathie gegen sie allmählig verschwunden. So aber konnten die Griechen, obwol ihre Geistlichkeit im Ganzen der römischen in keiner Hinsicht gleichkam, doch diesen ihren Vertretern gegenüber stolz auf

375) Bal. II, 472. — 76) Bal. II, 424. 826.
377) Bal. II, 611. — 378) Bal. II, p. 421.
379) Bal. II, 23. 485. 617 und sonst. — 380) Bal. II, 421. 617.
381) Bréq. II, p. 713. Vgl. auch das Bestätigungsdiplom für den ersten lateinischen Erzbischof von Athen, wo diese Stadt als mater artium, civitas literarum in gehobener Sprache gepriesen wird.
382) Bulaeus, historia universitatis Parisiensis T. III, p. 10. Wilken, Kreuzzüge V p. 313. Vgl. Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père de Chartres ed. Guérard, Prolegg. p. CCXVII.
383) Echard et Quétif, Scriptores Ordinis Praedicatorum I p. 390 f.

Männer hinweisen, wie der Erzbischof Eustathius von Thessalonich, jener ebenso gelehrte als auf lebendige Religiosität mit reformatorischem Eifer dringende griechische Prälat, welcher kurz vor dem 4ten Kreuzzug gestorben war, oder der fromme und beredte Erzbischof Michael Akominatos von Athen, welcher die Eroberung durch die Lateiner erlebte. Eine Kirche welche solche Männer hervorbrachte, war, wenn auch sonst in einen stagnirenden Zustand hineingerathen, doch lebensfähig, und hielt sich auch unter dieser Krisis aufrecht.

Das lateinische Kaiserthum war kaum unter dem zweiten Kaiser Heinrich zu einer gewissen Blüthe emporgebracht, als es auch schon wieder seinem Verfall entgegeneilte. Lateiner und Griechen, byzantinische und römische Kirche, Bildung und Sitte waren einander fremd geblieben; die Griechen waren numerisch von Anfang sehr überlegen, die Lateiner nahmen immer mehr ab; streitbare griechische Fürsten bekämpften das Reich von Epirus und von Nicäa aus, und machten immer größere Fortschritte. Zuerst fiel Thessalonich und das nach ihm benannte Königreich sammt Thessalien wieder einem griechischen Fürsten anheim. Der Despot Theodor von Epirus bemächtigte sich dieses Gebiets um 1220. Damit war es auch um die dortige Kolonie der lateinischen Kirche geschehen. Der damalige lateinische Erzbischof von Thessalonich Warin zog sich ins Abendland zurück. In seine Stelle trat der griechische Prälat Konstantinus Mesopotamita. Der Despot Theodor, durch seine Eroberungen übermüthig gemacht, nahm den Kaisertitel an, fand aber einen Gegner dieses Anspruchs in dem genannten griechischen Erzbischof, welcher wahrscheinlich das nicänische Kaiserhaus als das einzig rechtmäßige betrachtete. Deshalb musste sich der Despot an den Erzbischof der Bulgaren in Achrida — Jakob oder Demetrius? — wenden, um durch ihn die Krönung und Salbung vornehmen zu lassen, rächte sich aber an Konstantinus Mesopotamita durch Mißhandlung und (wiederholte) Exilirung [384]). Die Kirche seines Reichs wurde erst unter seinem Nachfolger Manuel vollends reorganisirt, welcher um 1230 an den Patriarchen Germanus II. von Nicäa die Bitte stellte, den verwaisten (von den Lateinern verlassenen) Kirchen im Lande wieder Bischöfe zu geben; Germanus hielt deswegen eine Synode zu Nicäa 1232, deren Acten, übrigens unvollständig, im Manuscript auf der wiener Bibliothek sich befinden und vielleicht einigen Aufschluß über die Wiederbesetzung der betreffenden Bisthümer geben [385]). Auf dieser Synode erschienen, um den Patriarchen von Nicäa versammelt, unter Anderen die (natürlich griechischen) Metropoliten von Nikomedien, Didymoteichos und Serrä. Im J. 1223 war noch ein lateinischer Bischof in Nikomedien gewesen [386]); aber im J. 1224 hatte Johannes Vatatzes, der Kaiser von Nicäa, Alles was die Lateiner in Kleinasien besessen in seine Hände gebracht [387]); daher nunmehr ein griechischer Bischof Johannes von Nikomedien. — Aber auch das europäische Gebiet des lateinischen Kaiserthums schrumpfte durch die

[384]) Georg. Acropol. cp. 21 p. 36. Nicephorus Gregoras II, 2. p. 26. Pachymeres de Michaele Palaeologo lib. I, p. 82.
[385]) Lambecius-Kollar, Bibl. Caes. Vindobon. lib. V. p. 225—230.
[386]) Raynald. T. XX. p. 516.
[387]) Lebeau, histoire du bas-empire T. XVII. p. 222.

Fortschritte der Despoten von Epirus und die Kaiser von Nicäa immer mehr zusammen. Daher tauchen jetzt wieder z. B. in Serrä und Didymotichos griechische Metropoliten auf; und lange ehe Konstantinopel als der letzte Rest in die Hände des Michael Paläologus fiel (1261), sah sich der Patriarch daselbst auf 3 Suffragane reducirt, wie er auf dem Concil zu Lyon 1245 klagt [388]). Obgleich die Päpste den Fall von Konstantinopel durch alle ihnen zu Gebote stehenden Mittel aufzuhalten suchten, mussten doch auch sie sich an den Gedanken daran allmählig gewöhnen. Kaiser Johannes Batatzes von Nicäa (1222—1255), welcher bereits dem lateinischen Kaiserthum wenig mehr als die Hauptstadt übrig ließ, proponirte im J. 1254 dem Papst folgenden Compromiß: 1) der Kaiser und der Patriarch von Nicäa unterwerfen sich der römischen Kirche; 2) der Papst sorgt dafür, daß Konstantinopel dem Kaiser von Nicäa überliefert wird, setzt den griechischen Patriarchen wieder in den Besitz und die Ausübung seiner Patriarchalrechte in dieser Stadt und ausserhalb derselben und entfernt von diesem Sitz den lateinischen Patriarchen. Der Papst versprach nichts weiter als Frieden zu vermitteln zwischen dem griechischen und lateinischen Kaiser; wenn aber durch einen Zufall jener wirklich in den Besitz Konstantinopels käme, so wolle er (der Papst) dem griechischen Patriarchen (welchem er jetzt schon den bisher verweigerten Titel Patriarch von Konstantinopel zugesteht) seinen alten Sitz wieder einräumen, „ut ibi residens suis praeesset subditis, quibus in praesentiarum noscitur praesidere, Patriarcha Latino suis, quos nunc habet, subditis pacifice praefuturo" [389]). Beim Falle des Kaiserthums 1261 floh der lateinische Patriarch Pantaleon Giustiniani mit Kaiser Balduin II. dem Abendlande zu [390]), während der griechische Arsenius das bisherige Exil in Nicäa verlassend wenige Tage nach dem Kaiser Michael seinen Einzug in die alte byzantinische Metropole hielt [391]). Dem Patriarchen Giustiniani folgt noch eine Reihe lateinischer Patriarchen von Konstantinopel, welche aber die Metropole, nach der sie sich nannten, nicht gesehen haben, in Kreta, Negropont [392]) und sonst untergebracht wurden und von diesen interimistischen Sitzen aus die Ueberbleibsel der durch den vierten Kreuzzug in Romanien entstandenen Kolonieen der römischen Kirche regierten.

Diese Ueberbleibsel waren nicht so ganz unbedeutend. Es hielten sich noch das Fürstenthum Achaja, das Herzogthum Athen und eine Menge lateinischer Herrschaften auf den Inseln des Archipelagus sowie die venetianische Kolonie in Kreta. Zur Zeit als das lateinische Kaiserthum fiel, befand sich Fürst Wilhelm von Achaja in der Gewalt des Michael Paläologus. Er erkaufte aber bald darauf seine Freiheit durch Abtretung der 3 festen Plätze Misitra, Monembasia und Maina an die Griechen und Eingehung eines Lehensverhältnisses zu dem byzantinischen Kaiser. So fassten die Griechen wieder festen Fuß in Morea, mit ihnen auch die byzantinische Kirche. Maina, welches der Schauplatz beständiger Kriege und Revolten war,

388) Matth. Paris a. a. 1245.

389) Wadding, Annales Ordinis Minorum T. IV, p. 38 f. Du Cange, histoire de Constantinople p. 139 f.

390) Le Quien, Or. christ. III, p. 809.

391) Georg. Acropol. cap. 88. p. 197.

392) Raynald. a. a. 1302. nr. 27. a. a. 1314. etc.

hatte schon im Jahr 1255 von dem lateinischen Bischofe (Rainerius) geräumt werden müssen [393]). Nunmehr konnte auch in Lacedämonia, welches die Griechen als Herren von Misitra gleichfalls beherrschten, der dortige lateinische Bischof (Haymo) sich nicht halten und wurde 1278 auf das damals erledigte Bisthum Koron versetzt [394]). Lacedämonia wurde von den Griechen wieder zum Erzbisthum erhoben, wie es dies früher in der byzantinischen Zeit seit Kaiser Alexius III. 1082 gewesen [395]), und bekam einen griechischen Erzbischof [396]). Monembasia endlich wurde von den Griechen nicht blos zum politischen, sondern auch zum kirchlichen Mittelpunkt ihrer Herrschaft in Morea gemacht. Eine Chrysobulle des Kaisers Andronikus vom J. 1282 erneuert dem geistlichen Hirten dieser Stadt die erzbischöfliche Würde, die er vor den Zeiten der Lateiner [397]) genossen, und weist demselben als Suffragane die Bischöfe von Kythuria, Helos, Maina, Rheondas, Zemenos (Temenium), Modon, Koron und Andrussa zu, letztere drei übrigens einstweilen blos nominell, weil die Städte noch im Besitz der Lateiner seien [398]). Die Griechen benutzten die durch die Abtretungen Wilhelms von Villehardouin gewonnenen Stützpuncte, um weitere Eroberungen in Morea zu machen. In sehr langsamem, aber stätigem Fortschreiten bemächtigten sie sich wieder der ganzen Halbinsel bis auf einige wenige feste Puncte, welche in den Händen der Lateiner blieben, bis die Türken aller Christenherrschaft dort ein Ende machten. So gewann auch die byzantinische Kirche der römischen gegenüber immer mehr Boden, und ward wieder so einflußreich, daß selbst Lateiner in Achaja um 1320 griechischen Ritus annahmen [399]). Wie lange die einzelnen Bisthümer in Achaja von Lateinern besetzt blieben, ist nicht mehr zu ermitteln. Bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts scheinen lateinische Erzbischöfe in Korinth gesessen zu haben; von da an finden wir daselbst wieder griechische Erzbischöfe, zunächst Einen Namens Markus [400]). In Patras hielten sich lateinische Erzbischöfe zum mindesten bis 1467, in welchem Jahr die Türken einen Metropoliten von Patras, welcher durch einen Nebenumstand als Lateiner bezeichnet ist, wahrscheinlich den letzten der in Patras residirte, tödteten [401]). — Das Herzogthum Athen ging von seinen letzten lateinischen Herren (den Acciaiuoli's) nicht wieder an Griechen, sondern unmittelbar an die Türken über, welche der dortigen abendländischen Kolonie ein schnelles Ende bereiteten; ebenso die meisten Inseln des Archipelagus. — Wenn man fragt, ob noch bis auf die heutigen Tage Ueberreste der durch den vierten Kreuzzug gegründeten Kolonieen sich erhalten haben, so wird man hauptsächlich auf die Inseln Naxos und Santorin (Thera) hingewiesen. Die lateinischen Adelsgeschlechter dieser Inseln, welche an Zahl gar nicht unbedeutend sind [402]), führen ihren Ursprung auf den vierten Kreuzzug zurück. Sie sind noch heute römisch-katholischen Glaubens und haben wohl immer auch römisch-katholische Priester zur Besorgung ihres Gottesdienstes gehabt.

---

[393]) Wadding T. III p. 388. — [394]) Wadding T. V p. 56.

[395]) s. die Bischofsliste des Leo Sapiens und die andere bei Banduri, Imperium Orientale I p. 236 f.

[396]) Buchon, mémoire sur la géographie politique de la principauté française d'Achaye in den Recherches historiques I p. LVI ff.

[397]) Seit Kaiser Mauritius Tiberius? s. Phrantzes p. 398.

[398]) Die Bulle selbst bei Buchon, Anhang B. zu dem eben erwähnten Mémoire; erwähnt war sie schon von Phrantzes p. 399. — Ueber das Bisthum Andrussa (Messenien) vgl. Phrantzes p. 25.

[399]) Wie Papst Johann XXII klagt b. Raynald. a. a. 1322 p. 204.

[400]) Phrantzes p. 197.

[401]) Phrantzes p. 425 cf. Le Quien III p. 1030.

[402]) Roß zählt auf Naxos 300 Seelen, auf Santorin 600. Reisen auf den Inseln des ägäischen Meeres I S. 25 27. 58. 59.

Druck von Carl Eyle in Wittenberg.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1856. III. Heft.

IV.

Athanasius, als Vertheidiger der Homousie im Kampfe mit den Arianern.

Von

Karl Wilhelm Theodor Hesler,

Repetent am evangelisch-theologischen Seminar in Tübingen.

Daß die Entscheidung der nicänischen Synode, bei allen äusserlichen Einflüssen weltlicher Gewalt, welche anfangs dabei mit unterliefen, doch eine innerlich nothwendige war für die auf Grund der christlichen Wahrheit erbaute Kirche; daß dieselbe im Grunde auch nicht ein völlig neues Moment ins kirchliche Bewusstsein aufgenommen, sondern blos feierlich fixirt und sanctionirt hat was schon vorher dem Wesen nach als orthodox gegolten hatte: in dieser Behauptung begegnen sich Theologen der verschiedensten Richtung [1]).

Das eine der beiden Hauptmomente, welche der Begriff der Homousie in sich vereinigt, das Moment der Ewigkeit des Sohns wird ja schon von Origenes in der „anfangslosen, ewigen Zeugung" ausgesprochen, gegenüber den mehr oder weniger sinnlichen Emanationsvorstellungen der früheren Väter. Dieser neu gewonnene, den übrigen reineren Vorstellungen der Alexandriner ohnedieß homogenere Begriff war ein entschiedener Fortschritt und bezeichnet einen Hauptwendepunct der Logoslehre in der eigentlich trinitarischen Epoche des dritten Jahrhunderts. Wenn die Früheren den Logos zum Behufe der Weltschöpfung, also mit irgend einem bestimmten Anfang aus Gott hervorgehen liessen, (vgl. Justin d. M., Tatian, Theophilus, Athenagoras, Irenäus, beziehungsweise selbst Tertullian), so war der Logos damit im Grunde blos für die Welt und mit der Welt gesetzt, und die objective und passive Seite im Begriffe des Logos, das gesprochene Wort, das ῥῆμα, herrschte bedeutend vor über die subjective und active, den selbstthätigen und selbstwirkenden Logos als schöpferische Vernunft und Weisheit Gottes. Hierge-

[1]) Vergl. z. B. Baur „die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes" I, 334. 340. ff. Desselben „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte" §. 32. S. 104. Guericke „Handbuch der Kirchengeschichte" I, 417. Dorner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi". II. Auflage. I, 67. 768. Anm. 39. 831. 833. 849. Möhler „Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit". I. S. VIII. IX. 110. 238.

gen half dann auch die Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς nicht, weil der nothwendige Unterschied noch kein inner-göttlicher, ins Wesen Gottes selbst hineinverlegter war, somit auch immer noch ein irgendwie subordinatianisches Verhältniß blieb. Freilich auch Origenes ist vom Subordinatianismus noch nicht völlig frei, und vergebens bemüht sich Möhler [2]) auch bei Unterscheidungen wie „αὐτόθεος" oder „ὁ θεὸς" und „θεὸς" allen und jeden subordinatianischen Schein hinwegzuwischen. Andrerseits aber nimmt er mit Recht den Origenes in Schutz gegen Petavius, Schleiermacher und Andere, welche den Begriff der ewigen Zeugung des Sohns darum bei Origenes mißverstehen oder unterschätzen, weil er ja auch eine ewige Schöpfung angenommen habe, — indem sie den Unterschied der zwischen Beidem stattfindet verkennen [3]). Während nun jener Begriff der anfangslosen ewigen Zeugung bei Origenes aus Scheu vor dem alten sinnlichen Emanatismus noch verbunden ist mit der „ἑτερότης τῆς οὐσίας" (woraus dann Dionysius von Alexandrien im Extrem seiner Opposition gegen Sabellius den Sohn zum „ξένος κατ' οὐσίαν" des Vaters macht): so tritt in des Letzteren Streite mit seinem römischen Namensbruder schon der Begriff „ὁμοούσιος" auf, welchen er anfangs vom Sohn leugnete, hernach aber, nachgiebig gegen die Zurechtweisung von Seite des römischen Dionysius, sich gefallen lassen wollte. Woher eigentlich dieser Ausdruck seinem letzten Grunde nach stamme, wird verschieden gedeutet [4]). Damit sollte denn nun der letzte Rest von Subordinatianismus getilgt und alles Anstößige, welches um der menschlichen Analogie willen noch immer dem Begriff der Zeugung des Sohns aus dem Vater anhing, hinweggeräumt werden. Insofern war nach dieser Seite hin der Schlußstein für die Aufgabe der ersten dogmengeschichtlichen Periode gewonnen, welche einfach ohne weitere Vermittlung die beiden Momente in Christus, das Göttliche und das Menschliche, herauszukehren und hinzustellen hatte; nachdem die Gottheit des Sohns so geborgen schien, konnten Trinitätslehre und Christologie auseinandergehen und jede weiterhin ihren eigenen Weg einschlagen. — In dieser weitgreifenden Bedeutung ward die Homousie erst seit ihrer kirchlichen Fixirung in Nicäa mit vollem sicherem Bewußtsein erkannt. Was einer eingehendern Beschäftigung mit Athanasius und

---

2) l. c. I, 403 ff.

3) Vergl. hierüber Möhler, l. c. I, 401. Anm. 47. und die weit ausführlichere und gründlichere Exposition dieses Unterschiedes bei Dorner, l. c. I, 644. ff.

4) Dorner, l. c. I, 768. Anm. 39.

seinem unermüdlichen Kampfe für dies Grunddogma der christlichen Kirche noch immer hohes Interesse verleiht, ist eben die ewige Bedeutsamkeit dieser Lehre, und sind theils die Gegner, denen dieser Kampf gegolten, theils die Art und Weise, wie Jener ihn geführt. Die Arianer (und Sabellianer) repräsentiren die beiden Grundrichtungen aller Opposition gegen das Christenthum, theils als Nachklänge der früheren, der jüdischen und heidnischen, theils als Vorläufer der modernen, der rationalistischen und pantheistischen. Gegenüber diesen Gegnern verrathen die Schriften des Athanasius nicht nur den festen und unbeugsamen Charakter, welcher, tief durchdrungen und im Innersten erfüllt von der Wahrheit, für welche einzustehen er als seine Lebensaufgabe erkannt hat, mit unbeugsamer Consequenz und ohne die mindeste Concession dieselbe verficht, sondern auch den hochbegabten scharfsinnigen Denker, welcher mit Aufbietung aller wissenschaftlichen Forschung wie alles sittlichen Ernstes gewandt und allseitig sein Dogma beleuchtet und schirmt.

Beides ist auch jederzeit von der Nachwelt dankbar anerkannt worden: die Kirche, welche mit dem Namen des Großen, des Apostolischen ihn geehrt hat, war auch stets voll von seinem Lobe, um ihm die verdiente Anerkennung zu zollen für sein reiches geistiges Wirken, wie für seine unerschütterliche Standhaftigkeit im Leiden als Märtyrer der Wahrheit. Hören wir die Zeugnisse der Alten *), so nennt ihn Constantin der Jüngere „den Mann Gottes“, Theodoret „den großen Erleuchter“, Johannes von Damascus „den Grundstein der Kirche Gottes“. Seiner Verfolgung, seines Exils kann der Presbyter Alypius nur mit der Anerkennung gedenken, daß er „um so geläuterter und strahlender daraus durch seine Langmuth hervorging, je mehr jene unreinen Menschen gegen ihn falsche Beschuldigungen zu ersinnen sich beeilten. Durch solche Kämpfe sich selbst die Märtyrerkrone windend, hat er das Homousion befestigt, die Schlechtgläubigkeit des Arius niedergetreten, die Rechtgläubigkeit wieder aufgerichtet und aufs neue den heiligen Thron des Evangelisten Markus erhoben“. Gregor von Nazianz aber gebraucht in seiner Lobrede die Worte: „wenn ich den Athanasius preise, so muß ich die Tugend selbst preisen. Ihn nennen ist dasselbe als die Tugend preisen, weil er alle Tugenden in sich vereinigt hielt, oder besser gesagt, in sich vereinigt hält“. Daher der hohe Werth, welchen die Schriften des Athanasius schon frühe fanden, daher der Rath des Abtes Kosmas: „ὅταν εὕρῃς

*) Vergl. über die hier angeführten Zeugnisse Larsow (in seiner Uebersetzung der Festbriefe des Athanasius) S. IV. und 25. Möhler, l. c. I, S. VII.

λόγον τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου καὶ μὴ ἔχεις χαρτία, εἰς τὰ ἱμάτιά σου γράψον αὐτόν"· und das anerkennende Zeugniß des Photius über ihn: „σαφὴς μέν ἐστι τὴν φράσιν, ὥσπερ ἁπανταχοῦ τῶν λόγων αὐτοῦ, καὶ ἀπέριττος καὶ ἀφελής· δριμὺς δὲ καὶ βαθὺς καὶ λίαν τοῖς ἐπιχειρήμασιν εὔτονος· καὶ τὸ γόνιμον δὲ αὐτοῦ ἐν τούτοις ἡλίκον ὅσον φησὶ θαυμάσιον. λογικαῖς δὲ μεθόδοις οὔ τι γυμνῶς καὶ μειρακιωδῶς, ὥσπερ οἱ παῖδες καὶ ἀρτιμαθεῖς, ἀλλὰ φιλοσόφως καὶ μεγαλοπρεπῶς ἀποκέχρηται· γραφικαῖς τε μαρτυρίαις καὶ ἀποδείξεσιν εἰς τὸ καρτερὸν κατωχύρωται". Gegen dieß Lob der Alten stehen die Neueren in Anerkennung nicht zurück, wenn Möhler [6]) ihn als „Vater der kirchlichen Theologie" verehrt, Larsow [7]) ihn ähnlich „den Vater der rechtgläubigen Kirchenlehre" nennt, und Dorner von ihm es rühmt [8]), daß er „mit überlegenem, weitschauendem und nicht minder speculativem als christlichem Geiste, wie mit Ausdauer und Charakterstärke das Bekenntniß der nicänischen Synode mit allen Waffen der Wissenschaft und geistlicher Ritterschaft gegen Schwankende und Kurzsichtige wie gegen Abtrünnige bewahrte, um Dasselbe zu einem lebendigen Gemeingut nicht bloß des Glaubens sondern auch des kirchlichen Erkennens zu machen", — ihn aber auch glücklich preist, daß „ihm wie Wenigen der Segen zu Theil geworden, die Idee, an die der Jüngling und Mann sein Leben gesetzt, immer allgemeiner eine Macht in der Wirklichkeit werden zu sehen, und so sein Haupt nicht bloß mit Ruhm sondern auch mit Früchten gekrönt niederzulegen".

Für die Erkenntniß und Darstellung des athanasianischen Lehrbegriffs insbesondere im Verhältniß zum Arianismus sind wir neuerdings um eine Quelle reicher geworden durch die glückliche Auffindung der so lange in den Klöstern der nitrischen Wüste in Aegypten verborgengehaltenen Festbriefe des Athanasius, durch deren Herausgabe sich Larsow ein unleugbares Verdienst erworben hat [9]). Diese Festbriefe, („ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί, γράμματα πασχάλια"), in welchen Athanasius nach der Sitte der alexandrinischen Bischöfe den Presbytern in Alexandrien wie den Landbischöfen mit ihren Gemeinden das nächst bevorstehende Osterfest nebst Anfang und Schluß der Quadragesimalfasten

---

[6]) l. c. I, 304.

[7]) Vorrede zu den Festbriefen des Athanasius S. III.

[8]) l. c. I, 833 f.

[9]) „Die Festbriefe des heiligen Athanasius, Bischofs von Alexandria"; aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert von F. Larsow. Leipzig und Göttingen 1852.

ankündigte, und welche er auch in der Ferne an alle seine Eparchien zu senden nicht leicht unterließ [10]), zeigen nicht bloß seine Ausdauer und Standhaftigkeit wie die Anhänglichkeit und Hirtentreue gegen seine Gemeinde auch unter dem schwersten äusserlichen Drucke und in weiter Entfernung von ihr, sondern sie sind auch reich an ausdrücklicher Bezugnahme auf die Arianer und die im Kampfe mit ihnen in Betracht kommenden Seiten des christlichen Glaubens, wie auch an eingehenderen Bemerkungen über solche Dogmen, welche in seinen übrigen längst bekannten Schriften weniger Berücksichtigung finden. So hat sich denn in dieser Hinsicht der Mauriner von Montfaucon nicht getäuscht, wenn er in richtiger Ahnung des Werthes dieser damals noch verborgen gehaltenen Quelle ausgerufen [11]): „nulla, opinamur, jactura major, quam epistolarum ἑορταστικῶν aut festalium! hoi, quam pungit dolor amissi thesauri! quantum ad historiam, ad consuetudines ecclesiarum, ad morum praecepta hinc lucis accederet!" — Ausserdem bleiben die Hauptquelle für unsere Darstellung natürlich des Athanasius IV „λόγοι κατὰ Ἀρειανῶν", welchen ein häufig als erste Rede gerechnetes Circularschreiben an die libyschen und ägyptischen Bischöfe in derselben Angelegenheit voransteht [12]). Einer bestimmten Disposition folgt Athanasius in denselben nicht. Wenn sich auch im Allgemeinen als Totaleindruck etwa ergeben möchte, daß er in der ersten Rede mehr soteriologisch (mit der christlichen Heilslehre), in der zweiten mehr kosmologisch (vom Begriffe der Schöpfung aus) in der dritten mehr christologisch (Homousie des Sohns mit der Menschheit), und in der vierten mehr trinitarisch (Homousie des Sohns mit dem Vater) zu Werke geht: so liegen doch die einzelnen zusammengehörigen Argumente als disjecta membra auseinander und durcheinander, und wiederholen sich häufig in allen 4 Reden, was für die Gruppirung und Anordnung des Stoffs einige Schwierigkeit verursacht.

Unter den bisherigen Bearbeitungen des Athanasius ist nun eben neben den älteren Werken des Doctors der Sorbonne Hermant, des Mauriners von Montfaucon und des Historikers Tillemont,

10) Mit Ausnahme der Jahre 336, 337 und 340, wo er durch Reisen, Flucht oder Krankheit zu schreiben verhindert war, vgl. Larsow, l. c. S. 25.

11) vgl. Larsow, l. c. S. IV.

12) Photius in dem oben angeführten Zeugnisse, das einem Manuscript der Werke des Athanasius vorangesetzt ist, sagt „ἡ κατὰ Ἀρείου πεντάβιβλος, τρόπαιον οὖσα κατὰ πάσης μὲν αἱρέσεως, ἐξαιρέτως δὲ τῆς Ἀρειανῆς".

welche durch ihre Untersuchungen über Chronologie, Authentie der Schriften des Athanasius u. s. w. die Grundlage für spätern Weiterbau gesichert haben, vor Allem die mit großer Vorliebe für ihren Gegenstand geschriebene Monographie von Möhler zu erwähnen „Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus" (Mainz, 1827); eine ebenso kirchen- wie dogmengeschichtliche Arbeit, in welcher (s. Vorrede, S. IX) „Geschichte und Lehre mit einander abwechselnd vorgetragen werden, in der Weise jedoch, daß zusammengehörige Lehrstücke, zu was immer für einer Zeit seines Lebens sie Athanasius behandelt haben mochte, ohne Unterbrechung vorgelegt werden". Es ist nun auch in der That nicht sowohl diese Seite der Vertheilung und Anordnung des Stoffs, die rechte Scheidung oder Verbindung von Geschichte und Lehre, was wir bei Möhler beanstanden möchten, sondern die Art und Weise, wie das dogmengeschichtliche Material (namentlich also im Verhältniß zum Arianismus) behandelt worden ist. Nicht ganz einfach und einleuchtend erscheint schon die Haupteintheilung, wonach „die Beweisführungen des Athanasius gegen die Arianer in 3 Classen zerfallen sollen (I, 241. 251.): 1) in diejenigen welche zeigen, daß der Arianismus mit den Gefühlen, Hoffnungen, Erwartungen und Anschauungsweisen der Christen streite; 2) die dialektisch-speculativ-biblischen (denen die Aussagen der heiligen Schrift von der höheren Natur Christi zu Grunde liegen); 3) Widerlegung der Gründe, welche die Arianer aus der heiligen Schrift für sich ableiteten". Wenn wir nun schon die 2. und 3. Classe lieber zusammennehmen möchten als „biblische Argumente" überhaupt, so sind wir jedenfalls noch entschiedener der Ansicht, daß dieselben vor die erste Classe der obigen Eintheilung zu setzen sind, wiefern sie die bestimmende Norm enthalten, nach welcher die „Gefühle, Hoffnungen, Erwartungen und Anschauungsweisen der Christen" sich zu richten haben. Beides steht nicht gleichgültig und völlig gleichberechtigt neben einander, noch weniger darf dieß subjective Moment über jenes objectiv Feste und Gewisse dominiren; eine Gefahr, welche freilich einem katholischen Theologen leichter begegnen kann. Im Einzelnen bei den 3 obigen Kategorien sind dann die verschiedenen Argumente sehr zahlreich und erschöpfend beigebracht, aber nach keiner klaren Ordnung, nach keinem leicht erkennbaren Gedankengang an einander gereiht.

Ausführliche und eingehende Berücksichtigung findet Athanasius, wie sich von selber versteht, in den beiden größeren dogmengeschichtlichen Werken von Baur („die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes" 1, 395 — 440.) und Dorner („Entwick-

lungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" Bd. I. 889 ff.). Die Baur'sche Darstellung erkennt in dem Begriffe der Homousie so sehr den wesentlichen Inhalt des athanasianischen Lehrbegriffs, daß die andere Frage, in welchem Verhältniß die Gottheit des Sohns zu der absoluten Einheit Gottes des Vaters stehe, gegen jene Hauptfrage ganz zurücktrete. Ferner wird mit Recht als Grundgedanke des Athanasius ausgesprochen, daß der absolute Inhalt des christlichen Gottesbewußtseins völlig verloren gehe, sobald das Verhältniß des Sohns zum Vater nicht als ein Verhältniß wesentlicher Gleichheit gedacht wird. Die Darstellung des athanasianischen Lehrbegriffs selber im Verhältniß zum Arianismus verläuft dann nach den 3 Kategorien: 1) absolute Idee Gottes des Vaters; 2) absolute Idee des Sohns; 3) absoluter Inhalt des (christlich) religiösen Bewußtseins überhaupt. Wenn nun hierbei auch das Verhältniß dieses letzten, dritten Gesichtspuncts zu dem obigen allgemeinen Grundgedanken verschieden gedeutet werden kann, so ist dieser Gesichtspunct ohne Widerstreit ein dem Athanasius selber sehr wesentlicher; wie wir für die beiden ersten Kategorien uns auf einen ausdrücklichen Ausspruch des Athanasius berufen können, wenn er im zehnten Festbrief sagt, die häretische Behauptung der Arianer wäre gar nicht möglich „wenn sie bedächten, was der Vater ist und was der Sohn ist". Im Einzelnen werden nun unter dem ersten der obigen 3 Gesichtspuncte abgehandelt die Argumente des Athanasius, welche sich beziehen auf das Verhältniß von Zeugung und Schöpfung, von Wesen und Willen Gottes; Nothwendigkeit und Freiheit in Gott, Verhältniß der göttlichen Monas zur Trias, welche Beziehungen dann zuletzt ihren Abschluß finden in dem allgemeinen Verhältniß vom Endlichen und Unendlichen. Unter der absoluten Idee des Sohns dagegen kommt zur Sprache: der Begriff des Geschaffenseins, dann der des allmähligen sittlichen Fortschritts und des damit verbundenen Lohns, endlich das Verhältniß des Logos als Mittlers zwischen Gott und der Welt; worauf das Resultat gezogen wird, daß der Sohn, wie aus allen diesen Argumenten hervorgehe, die absolute Idee seines Seins in sich selber habe. Unter dem dritten Gesichtspunct wird beim religiösen Bewußtsein überhaupt gezeigt, wie die Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen auf eine absolute Idee zurückweise, welche die nothwendige Voraussetzung alles Endlichen sei; speciell beim christlichen Bewußtsein aber wird als dessen Inhalt geltend gemacht die „durch Christus zum Bewußtsein der Menschheit gewordene Einheit Gottes und des Menschen", wobei dann die verschiedenen auf die Erlösung und Vollendung der Menschheit bezüglichen Fragen in Be-

nicht kommen. — Bei Dorner begegnet uns Athanasius an sehr verschiedenen Stellen. Die Hauptstelle für uns ist l. c. I, 889 ff. — 903; in welchem verhältnißmäßig kurzen Abschnitte „der Kampf der Kirche mit dem Arianismus (und Sabellianismus)" gezeigt wird, d. h. 1) die Kritik ihrer Systeme, 2) die Widerlegung ihrer Angriffe, 3) die Fortbildung des kirchlichen Dogma's; drei Gesichtspuncte welche in der Ausführung leicht in einander übergehen, wie namentlich das Verhältniß vom zweiten zum dritten zeigt. Der speculative Theil der Kritik bewegt sich namentlich um die Kategorie der Causalität in dem Verhältnisse zwischen Vater und Sohn, wie dann auch überhaupt das ganze religiöse Princip das dem Arianismus zu Grunde liegt, oder vielmehr, die religiöse Principlosigkeit desselben scharfe und gründliche Beleuchtung findet.

Da der Arianismus nicht ein Dogma von untergeordneter Bedeutung bloß berührt, sondern das Grunddogma der christlichen Kirche, einen Fundamentalartikel des christlichen Glaubens, und darum vom wesentlichsten Einfluß auch auf die übrigen Dogmen, somit auf die ganze Dogmatik ist: so läge der Gedanke nahe, die Bekämpfung des Arianismus durch die Kirche, und insonderheit durch ihren Hauptvertreter, durch Athanasius, in der Art darzustellen, daß als Maaßstab der Beurtheilung die dreifache Quelle der Dogmatik angelegt würde, aus welcher dieselbe abgeleitet zu werden pflegt: 1) Schrift, 2) christliches Bewußtsein, und 3) kirchliches Symbol. In der That scheint uns dieser Gedanke hier auch berechtigt, aber noch einer doppelten Modification bedürftig, wiefern wir es einmal vorziehen, anstatt des „christlichen Bewußtseins" (so sehr ihm auch seit Schleiermacher sein Recht als Quelle der Dogmatik gesichert ist), doch, um jedem Schein des Subjectivismus zu entgehen, lieber von den „nothwendigen Consequenzen der christlichen Wahrheit" zu reden; und wiefern wir uns veranlaßt sehen hier von dem „Symbol" Umgang zu nehmen: denn wir Evangelische sind gewohnt „Symbol" in einem engeren und bestimmteren Sinn zu verstehen, als die Katholiken, denen es (wie Möhler I, 110) so ziemlich mit „Tradition" zusammenfließt; von demjenigen Symbol aber, das hier vor Allem entscheidend wäre, dem nicänischen, abstrahirt Athanasius selber in seinen „λόγοι κατὰ Ἀρειανῶν", während er in anderen Schriften ausdrücklich darauf eingeht (vgl. „de decretis Synodi Nicaenae" c. 19 ff.; „de Synodis" c. 36; „disputatio contra Arium in concilio Nicaeno habita"; „ad Imperatorem Constantium apologia"; „de ariana et catholica confessione" u. s. w.). — So scheint uns denn die Eintheilung des Stoffs die einfachste, wenn wir sagen: der Arianismus widerstrei-

tet, I. den directen Aussprüchen der heiligen Schrift; und II. den nothwendigen Consequenzen der christlichen Wahrheit. Nach beiden Seiten wird er von Athanasius bekämpft und ihm der Begriff der Homousie entgegengestellt, d. h. 1) die Ewigkeit des Sohns, 2) seine Wesensgleichheit mit dem Vater behauptet und erwiesen. Den ersten Punct unserer Eintheilung, den Schriftbeweis bei Athanasius und seinen Gegnern, hat Baur ausser einer Anmerkung I, 355. stillschweigend übergangen, Dorner dagegen mit der Bemerkung abgewiesen (I, 894.), daß „diese Seite auszuführen zu weitläufig wäre", — was für ein grösseres dogmengeschichtliches Werk seine Richtigkeit hat, für eine Monographie dagegen unerläßlich ist. Zudem bestätigt ein besonderes Wort des Athanasius selber unsere Eintheilung, wenn er Or. I. c. Ar. 1. als Beweggrund für seine Schrift das Doppelte anführt; „die Arianer täuschen durch ihre Berufung auf die Schrift, was sie nur fälschlicher Weise thun"; und, „sie wollen ihre Lehre für die ächt christliche ausgeben und wieder in die Kirche eindrängen". Die Ausführung der Argumentation des Athanasius nach beiden obigen Gesichtspuncten bilde also den ersten, darstellenden Theil dieser Abhandlung; worauf im zweiten Theil noch einige beurtheilende Bemerkungen folgen mögen.

A. Der Arianismus widerstreitet

I. den directen Aussprüchen der heiligen Schrift.

Denn 1) er leugnet die Ewigkeit des Sohnes.

Dieß thut er in der bekannten Formel: „Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν". Hiebei tadelt Athanasius sogleich das Fehlen des „χρόνος", als eine auf die Leichtgläubigen abgesehene Perfidie (I, 13.), weil Arius sich scheute eine „Zeit" vor der Welt zu setzen, während dann der Sinn seiner Formel doch kein anderer ist, wie wenn er „χρόνος" gesetzt hätte. Er sagt: „es gab eine Zeit, wo Gott allein war und noch nicht Vater; da war Gott allein, und noch nicht war die Weisheit und der Logos. Wie Gott nicht immer Vater gewesen, sondern es erst geworden ist, so ist auch der Sohn nicht immer gewesen, denn es war einst bevor er wurde (πρὶν ἂν γεννηθῇ I, 5. 9.)". Dagegen aber spricht nun — wendet Athanasius ein — sogleich Joh. 1, 1. „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος", womit die arianische Thesis gänzlich unvereinbar ist. „Welches aber von Beiden ist gotteswürdiger und glaublicher?" So oft indeß Athanasius jene Stelle citirt, so giebt er doch nie eine genauere Analyse derselben und lässt sich namentlich auch auf den Begriff des „ἐν ἀρχῇ" nicht ein. Aber schon aus der Opposition ge-

gen die arianische Formel ergiebt sich, daß er die „ἀρχὴ“ nur in dem Sinne kann verstanden haben, welchen Delitzsch angiebt, als „den jenseits des Schöpfungs-Anfangs liegenden anfangslosen Anfang des Seins überhaupt d. h. als vorweltliche Präexistenz [13])“. In diesem Sinne überragt er das "בראשית„ Gen. 1, 1. bei weitem, welch' letzterem unter den Neueren Ulrici [14]) fälschlicher Weise dieselbe Ewigkeit vindiciren, es gleichermaaßen wie jenes als „anfangslosen Anfang“ fetzen will im Interesse seiner Theorie von der immanenten Trinität, bei welcher im Sohne schon das ewige Sein der Welt geborgen werden soll. — Gegen das arianische „ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν“ spricht aber eben so deutlich Hebr. 1, 3, wo Christus „ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως“ Gottes heisst. Wie nun, nach dem alten Bilde, das Licht nie ohne Ausstrahlung, die ὑπόστασις nie ohne χαρακτὴρ ist, so ist auch der Vater nie ohne den Sohn, welcher sein ewiges Wort, seine ewige Weisheit, sein Abglanz und Ebenbild ist (cf. II, c. 32.). Das menschliche Wort ist freilich blos ein flüchtiger Hauch und ein Schall, der Bote des Gedankens und dessen Verkündiger, ohne Leben und Kraft, ohne Antrieb und Energie, schnell entstehend und schnell verschwindend; das Wort Gottes aber ist ewig, persönlich, nicht bloß ein Befehl Gottes, sondern seine zeugende und erhaltende Kraft. Deshalb kann auch Paulus 1 Kor. 1, 24. nicht den Vater, sondern nur den Sohn „göttliche Kraft und göttliche Weisheit“ nennen: „ϑεοῦ δύναμις, ϑεοῦ σοφία“ ist doch nicht gleich ϑεός, der Genitiv nicht der Nominativ (I, 11.). Ebendeswegen lässt sich das ewige Wort auch nicht verwechseln mit den mancherlei und vielen Worten, welche Jesus selber gesprochen hat: diese alle zusammen machen freilich nicht das Ebenbild Gottes aus; nicht aus ihnen zusammengesetzt ist das fleischgewordene Wort, sondern dieses ist ein einziges (II, 40.). Christus ist die ewige Weisheit Gottes, welche von Anfang an bei ihm war, seine ewige Lust und Wonne (Prov.

[13]) Wir verdanken diese Mittheilung bis jetzt bloß einem Citate aus dessen Vorlesungen in „Thomasius, Christi Person und Werk“ I, 63. f. Anm. wo Delitzsch in den 3 Gliedern jenes Verses die dreifache Antithese findet: „der Logos, welchen der Evangelist verkündigen will, ist 1) zwar in der Zeit erschienen, — aber er war im Anfang; 2) zeitlich erschienen ist er in Beziehung getreten zu den Menschen, — aber uranfänglich präexistent stand er in Beziehung zu Gott; 3) in Beziehung tretend zu den Menschen ward er Fleisch, aber in uranfänglicher Beziehung zu Gott stehend, war er Gott“.

[14]) Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1853. S. 179 ff.

8, 30.). Sein Reich heisst ein „ewiges Reich" (Psalm 145, 13.): er ist der König der Ewigkeiten; somit ist kein Zeitabschnitt denkbar, wo er nicht gewesen wäre. Auch sagt er selber überall „ich bin" die Wahrheit, das Licht, euer Meister u. s. w.; nicht aber „ich bin geworden". (I, 12.). — So gebraucht die heilige Schrift ausdrücklich, um jede körperlich sinnliche Vorstellung auszuschliessen, für den Sohn als gleichbedeutend die Ausdrücke „Abglanz, Wort, Weisheit"; wer aber will sagen, daß Weisheit ein Theil oder ein Leiden sei? Bei den Menschen liesse sich das noch eher sagen, aber bei Gott nicht, da er die Weisheit in sich innerlich hat, welche die Menschen bloß von aussen her, nämlich von ihm selbst, empfangen (I, 28.). Wie kann nun Gott, die lebendige Quelle, durch welche Alles geworden ist in Christo durch die ewige Weisheit (Psalm 104, 24. Joh. 1, 3. 1 Cor. 8, 6.), je ohne Das gewesen sein, was ihm grundwesentlich ist und eigenthümlich, ohne Logos und Weisheit, d. h. ohne Sohn? Das Endliche ist für Gott äusserlich und fremd; es kann sein und aufhören, ohne sein Wesen zu berühren: aber der Sohn ist nicht nur der Abglanz, sondern auch „ὄντος πατρὸς ἡ ἀλήθεια". Deßhalb ist Gott nie ohne den Sohn, weil er nie ohne Wahrheit ist (I, 19.). Die Arianer dagegen mit ihrer Ansicht führen eigentlich viele Bilder Gottes, viele Weisheiten und Worte ein, indem sie von dem ewigen unerschaffenen Worte Gottes Dasjenige unterscheiden, das geschaffen ist und nur metaphorisch „Sohn" genannt werden kann, gleichwie es auch „der Weinstock, der Weg, die Thüre" heisst (II, 37.). Denn

2) dieß ist ja eben die andere Seite ihrer Häresie, daß sie lehren, den Logos sei „ἐξ οὐκ ὄντων" entstanden, erschaffen, eine Creatur Gottes, wie andere Creaturen auch, wandelbar und veränderlich wie sie; (ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός· οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα, καὶ οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη (I, 9. 8.). So ist er bloß dem Namen nach Wort, Weisheit und Sohn. So nimmt Arius genau genommen eine doppelte Weisheit an: die eigene, ewige, coëxistente Weisheit Gottes, und, — aus dieser entstanden und an ihr participirend nach Gottes Willen, — den Sohn, der dann den Namen „Weisheit und Logos" führt. So sagt er auch, es sei ein ἕτερος λόγος in Gott ausser dem Sohn, und dieser sei Jenes theilhaftig geworden und heisse aus Gnaden „Logos und Sohn" (I, 5.). — Für diese Ansicht bezogen sich die Arianer, misverständlicherweise, auf mehrere Bibelstellen, wie laut (I, 54. 55.) auf Hebr. 1, 4: τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων. Da ist aber, sagt Athanasius, das γενέσθαι nicht συγ-

κριτικῶς, nicht vergleichungsweise, sondern διακριτικῶς, ad distinctionem gesagt, im Gegensatze zur Natur der Engel. Die Vergleichung ist hier wie an vielen Stellen nicht so gemeint, als ob — wie es streng genommen freilich der Fall sein sollte — nur Gleichartiges zusammengestellt würde; mit Einem Wort, es ist qualitative, nicht quantitative Differenz. Schon im Zusammenhang vorher und noch vielmehr nachher hat der Apostel die ungemeine (metaphysische) Erhabenheit des Sohnes über alle Creatur, auch die Engel, zu seinem Gegenstand erwählt. — Nicht befremdlich ist es ferner und nicht im arianischen Sinne zu deuten, (wird II, 3. gesagt), wenn Christus in der heiligen Schrift oft der δοῦλος Gottes heisst: schon in rein menschlichen Verhältnissen kommt es ja oft vor, daß Väter ihre Kinder δούλους nennen, ohne sie damit auch factisch zu erniedrigen oder τὸ γνήσιον τῆς φύσεως abzuleugnen. Andrerseits aber können sie auch aus Wohlwollen ihre δοῦλοι sogar τέκνα nennen, ohne damit auf ihr Eigenthumsrecht an Dieselben zu verzichten. In jenem Falle spricht die väterliche Autorität, in diesem die freundliche Herablassung: (so, wenn Sarah den Abraham ihren Herrn nennt; so bei Paulus im Verhältniß zu Philemon und Onesimos, wenn er dem Herrn seinen Sklaven als Bruder συνήπτεν; so bei Bathseba und Nathan, wenn Salomo der δοῦλος Davids genannt wird). — Wenn es ferner Act. 2, 36. von Jesus heisst „ὅτι Κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ Θεὸς ἐποίησεν", so geht das nicht auf den Anfang seines Entstehens, seinen metaphysischen Anfang; auch nicht auf den Anfang seiner Herrschaft über uns (denn er ist ja von Ewigkeit her König und Herr Psalm 45. 110. 145.), sondern auf den Anfang seiner Function als Erlösers und Hohepriesters: es geht also, wie bei anderen ähnlichen Ausdrücken ἀποδεδειγμένος, ἐποιήθη, κατεστάθη, ἐγένετο, welche ganz parallel mit ἦν oder ἐγεννήθη stehen, oder wie υἱὸς παιδίσκης, ἀδελφὸς ἡμῶν, νυμφίος u. s. w., welche alle nicht auf seine göttliche, sondern auf seine menschliche Natur gehen, nach Analogie der irdisch menschlichen Verhältnisse, auf seine Erscheinung und Wirksamkeit im Fleisch, auf die göttliche Heilsökonomie und sein Erlösungswerk auf Erden. Ganz derselbe Fall ist es mit so manchen andern Aussprüchen seiner menschlichen Function z. B. χρίσας Act. 10, 38, ἀποστολὴ Act. 10, 36, ἀπόδειξις Act. 2, 22, welche alle nicht im Widerspruch mit seiner Gottheit stehen. Wenn sich die Arianer ferner in ihrem Interesse auf Hebr. 3, 2. berufen: Ἰησοῦν τὸν πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν, so weist der Zusammenhang — sagt Athanasius II, 7. — hiervon selber auf das rechte Verständniß des ποιήσαντι hin: Christus wird hier durchaus mit dem Hohenpriester des

alten Bundes, Aaron, zusammengestellt. Ποιήσαντι kann also nur heissen, daß Gott Christum zum Hohenpriester mache d. h. einsetze.

Allein eben jene Stelle Hebr. 3, 2. bietet noch ein anderes wichtiges Moment dar im Systeme der Arianer, und leitet damit zu einer weiteren Art von Beweisstellen über. Sie legen nämlich grossen Nachdruck auf den Ausdruck πιστὸν ὄντα und das darin ausgesprochene moralische Verhalten Jesu. Sie sagen: um seines sittlichen Fortschrittes willen, zum Lohne seines Glaubens, also in Folge seines Verdienstes, komme ihm der Name „Gott" zu; oder an einer andern Stelle (I, 6.): da Gott vorausgesehen habe, daß der Sohn gut bleiben würde, (denn da seine Natur wandelbar sei wie die aller andern Geschöpfe, so wäre ebensogut auch das Gegentheil möglich gewesen), so habe er ihm anticipando die Herrlichkeit gegeben, welche er hernach durch seine Tugend verdiente. Um dieser ganz unzulässigen Consequenz aus dem πιστὸν ὄντα zu begegnen, führt nun Athanasius einen, allerdings unhaltbaren, Gegenbeweis. Er sagt, πιστὸς sei hier, wie in allen denjenigen Stellen wo Gott selber πιστὸς genannt werde, nicht im activen sondern im passiven Sinne zu verstehen; nicht als ob Jesus während seines Wandels auf Erden Jemandem Glauben geschenkt hätte, sondern weil er in Dem was er redete und that glaubwürdig war und πιστὴν θυσίαν προσφέρει τ. λ. μένουσαν καὶ μὴ διαπίπτουσαν (II, 9.). Allein πιστὸν εἶναι heisst auch hier Beides, sowohl Glauben schenken, Zuversicht auf den Vater setzen, wie ihm Treue beweisen oder sich zuverlässig zeigen. Gerade darin, daß von Jesu dieser Gedanke nach Athanasius abgewiesen werden soll, zeigt sich noch die falsche äusserliche Anschauungsweise, nach welcher der legislator äusserlich erhaben sein soll über das Gesetz — (Athanasius fragt: νόμῳ χρήσεται αὐτὸς ὁ νομοθέτης); anstatt daran, allerdings in Folge sittlicher Selbstbestimmung, gebunden zu sein. So wird also schon hier für Jesu Wandel im Fleische keine Verpflichtung zum Gehorsam gegen das Gesetz Gottes anerkannt, welche doch für ihn kein opus supererogativum war, wie es in der späteren kirchlichen Versöhnungslehre, namentlich von Anselm an, ausgesprochen wird. — Noch mehr Gewicht für ihre Ansicht, daß Jesus erst in Folge sittlichen Fortschritts (ἐκ προκοπῆς) den Namen und Titel nach Theil an der Gottheit bekommen habe und nur μετοχῇ Gott sei, legen die Arianer auf Stellen wie Psalm 45, 8. und namentlich den locus classicus Phil. 2, 5 — 9. Um das Handeln Christi überhaupt der sittlichen Beurtheilung unterstellen zu können, fragen die Arianer zuerst, ob Christus mit Freiheit (d. h. im äusserlichsten indeterministischen Sinne

der Wahlfreiheit) gehandelt habe, oder nicht. Aber diese Frage nach der αὐτεξουσία des Sohns erklärt Athanasius zum voraus als eine müßige (I, 35. 36.): „wie könnte denn Christus das Ebenbild des Vaters sein, wenn er nicht vollkommen wäre wie der Vater, gleich unwandelbar wie er (Hebr. 13, 8. Ps. 102, 26.) und den Vater gerade so offenbarte, wie man aus der Frucht den Baum erkennt?" Aber dieß eben leugnen die Arianer: wenn er darum erhöht worden ist und Gnade erhalten hat und gesalbt worden ist (עַל־כֵּן Ps. 45, 8.), sagen sie, so hat er damit den Lohn für seine sittliche Willensentschließung erhalten; hat er aber mit seinem Willen gethan was er gethan hat, so ist er von wandelbarer Natur. Darauf erwiedert Athanasius (I, 37.): „Nicht Er hat während seines Wandels im Fleisch einen Fortschritt in der Tugend gemacht, sondern vielmehr ist alles Fehlerhafte, was in unserer menschlichen Natur war, durch seine Menschwerdung gebessert worden. Er ist nicht als Mensch nachher Gott geworden, sondern als Gott ist er Mensch geworden, um uns göttlicher Natur theilhaftig zu machen (I, 38: οὐκ ἄρα ἄνθρωπος ὢν ὕστερον γέγονε θεός, ἀλλὰ θεὸς ὢν ὕστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ). Jene Stelle Phil. 2, 5 ff. sagt also vielmehr gerade das Gegentheil von Dem, was die Arianer wollen: οὐκ ἐξ ἐλαττόνων βελτίων γέγονε, sondern während er zuvor Gott war, hat er Knechtsgestalt angenommen. Dabei ist er nicht besser geworden, hat für sich selber Nichts gewonnen, sondern hat sich selbst erniedriget. Welcher Erhöhung hätte er auch bedurft durch sein Verdienst, da er doch zuvor Gott war gleich dem Vater? oder welche Gnade sollte der durch seinen Gehorsam erhalten haben, der doch zuvor schon aller Gnaden Urquell und Spender ist? Seine Erniedrigung hatte so gar keine Absicht, wenn es bloß seine Vergöttlichung sein sollte" (I, 39). — Darin fehlt bei der Auslegung dieser Stelle freilich Athanasius ebenso sehr wie Arius, wenn auch er, nur vom entgegengesetzten Standpuncte aus, das εἶναι ἴσα θεῷ mit dem ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων identisch und völlig gleichbedeutend nimmt. Daß Beides vielmehr auseinanderzuhalten ist, darüber sind die neueren Erklärer wohl alle einig, wenn auch die Einen dem Inhalte nach beide Aussagen näher zusammenrücken, die Andern eine größere Kluft zwischen ihnen befestigen zu müssen meinen.

Jedenfalls (sagt Athanasius I, 41.) geschah die *Erniedrigung* wie die *Erhöhung Christi* nicht um seinetwillen, sondern lediglich *um unsertwillen*: wie wir mit Christo gestorben sind, so hat Er uns auch als der Vorläufer den Himmel geöffnet; gerade so wie wir sagen, „er ist für uns die Gerechtigkeit geworden, die vor Gott gilt", — und

wie er selber sagt, „ich heilige mich für sie, auf daß sie geheiliget seien in der Wahrheit" (Joh. 17. 19.). Mit der Fleischwerdung hat das ewige Wort keine Abnahme erlitten, daß ihm Gnade nöthig geworden wäre; sondern vielmehr hat es Das vergöttlicht, was es angenommen hat, und hat selber seinerseits dem Menschengeschlecht Gnade erwiesen. Ja seine ewige Gottheit und Herrlichkeit hat sich erst darin recht glänzend erprobt und vollständig erwiesen (I, 42. II, 16). Auch als Mensch auf Erden hatte Jesus alle Creatur unter seine Füße gethan, und vor seinem Namen beugten sich Aller Kniee. (Vgl. die spätere Vorstellung im Streite der tübinger und der giessener Theologen, daß Christus auch in agone mortis am Kreuz Himmel und Erde regiert habe.). So hat — zu diesem Resultate kehrt Athanasius zurück, — eigentlich gar nicht der Logos selber in jener Art Phil. 2, 5 ff. Erhöhung erlangt, sondern wir Menschen, in deren Blutsverwandtschaft hier Christus eingegangen. Nicht ἆθλος ἀρετῆς, nicht βελτίωσις προκοπῆς ist seine Erhöhung, sondern vielmehr Vorgang und Quelle für unsre Erhöhung. — Auch die Salbung Christi Psalm 45, 8. und das Herabkommen des heiligen Geistes auf ihn in der Taufe Matth. 3, ist nur auf unsere Heiligung zu deuten (II, 16. I, 46.). Nicht darum ist er gesalbt worden, damit er König oder Sohn oder Logos würde, sondern darum, weil er dieß schon war (I, 48. 49.). Er selber hatte den heiligen Geist ewig in sich und war heilig; aber er hat sich auch für uns geheiliget, auf daß wir geheiliget würden in der Wahrheit. In Christus ist die Menschheit von Gott im Jordan gewaschen worden (I, 46.). Also auch hier ist keine βελτίωσις: nicht Christus gewinnt Etwas für sich vom heiligen Geist; sondern er sagt, er selber werde den Geist senden, und von dem Seinen werde er's nehmen. Christus ist somit gegenüber dem heiligen Geiste Beides: der Gebende (als Gott) und der Nehmende (als Mensch). Beides aber geschieht zu unserem Heil, das Geben und Nehmen, das Erniedrigen und das Erhöhen, um uns die Herrlichkeit zu geben, welche Christus von Anfang an hatte beim Vater. Und zwar hat Christus schon im alten Bunde also den heiligen Geist gegeben, dem Moses und den anderen 70, dem David und Anderen.

Diese Präexistenz Christi im alten Bunde lässt Athanasius, gemäß dem ganzen Standpunct seiner Exegese, so stark hervortreten, daß ihm an vielen Stellen (z. B. Psalm 53. 20. 73.) Gott und Christus unmittelbar zusammenfallen (cf. I, 40.), und Threni 4, 20. für den König Zedekias und dessen Gefangennehmung ohne Weiteres Christus substituirt wird (cf. ad Serap. ep. IV, c, 49.). Deßhalb ist es noch

viel natürlicher, daß Christus von ihm theils mit dem Engel Gottes, „unter welchem schon die Erzväter den Logos, den Sohn Gottes, verstanden haben und auch Mose später nicht einen erschaffenen Engel meinte" (III, 13.), theils mit der Weisheit Gottes identificirt wird. In letzterer Hinsicht macht ihm besonders die Stelle Prov. 8, 22. zu schaffen. Da Athanasius in der Deutung des entscheidenden "קָנָנִי„ der Version der LXX mit ἔκτισέ με folgt, (obwohl die LXX hier auch die andere Version ἐκτήσατό με haben), so bedarf es der Aufbietung alles Scharfsinns, um aufs umständlichste zu beweisen, daß ἔκτισε nicht den Sohn, die ewige Weisheit, zu einem Geschöpfe mache gleich den übrigen Creaturen. Wenn es heisst, κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, so geht dieß (sagt Athanasius II, 46 f.) nicht auf das göttliche Wesen und die ewige Erzeugung, sondern auf seine Menschwerdung und seine Oekonomie im Fleische. Da die Proverbia, παροιμίαι, diese Stelle enthalten, so ist sie auch nur proverbiell, ἐν παροιμίαις, παροιμιωδῶς zu verstehen, aber nicht im eigentlichen Sinn: οὐ δεῖ κτίσμα τῇ φύσει ὅλον νοεῖν τὸν λόγον, ἀλλ' ὅτι τὸ κτιστὸν ἐνεδύσατο σῶμα. Großes Gewicht sei schon darauf zu legen, daß es dort nicht heisst εἰς τὸ εἶναί με ἔκτισε, auch nicht ὅτι κτίσματος ἀρχὴν καὶ γένεσιν ἔχω oder ἔκτισέ με ἵνα ποιήσω τὰ ἔργα αὐτοῦ, sondern εἰς τὰ ἔργα (II, 50.). Da er somit vor Allem ist, so ist entweder jenes ἔκτισε später, oder er selbst ist später als die Werke, da er diese als er selbst geschaffen wurde schon als geschaffen vorfand, zu deren Erschaffung er selber ins Dasein gerufen wurde; d. h. mit andern Worten: wenn der Sohn zum Zwecke der Weltschöpfung von Gott erschaffen wurde, so ist er nicht mehr das absolute Prius der Welt, er hat sie selber, ihre Idee, schon zu seiner Voraussetzung, er wird geschaffen mit Rücksicht auf die ideal im Weltgedanken schon vor ihm existirende Creatur. (Eine ähnliche teleologische Anschauung spricht bekanntlich Aristoteles Polit. 1, 2. mit den Worten aus: „das Ganze ist vor den einzelnen Theilen"). — Gerade nach letzterer Seite hin modificirt aber Athanasius nun doch die Deutung jener Stelle, die er oben, wie angeführt, auf die Menschwerdung Christi bezogen wissen wollte, noch ganz wesentlich und giebt ihr eine andere Richtung. Er sagt (II, 78.): in jenen Worten (Prov. 8, 22.) liegt ein geheimnißvoller räthselhafter Sinn, der sich aber dem tiefer Blickenden nicht verbirgt. Nicht von der ewigen schöpferischen Weisheit wird jenes ἔκτισέ με ausgesagt, sondern von der abbildlichen, creatürlichen Weisheit, in welcher sich in der Welt die ewige göttliche Weisheit spiegelt und reflectirt: damit die Dinge nicht bloß geschaffen, sondern gut und schön ge-

schaffen wären, hat es Gott gefallen συγκαταβῆναι τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν τοῖς κτίσμασιν, um ihnen τύπον καὶ φαντασίαν τινὰ seines Ebenbildes aufzuprägen, damit sie als Gottes würdige Werke daständen. Denn wie unser Logos ein Abbild des göttlichen Logos, des Sohnes Gottes, ist, so ist unsere Weisheit ein Abbild seiner Weisheit. Dadurch sind wir im Stande, die weltschöpferische Weisheit, durch welche wir den Vater zu erkennen vermögen, in uns aufzunehmen, obwohl wir Menschen sind. So redet in jener Stelle die schöpferische Weisheit τὰ τοῦ τύπου ἑαυτῆς εἰς ἑαυτὴν ἀναλαμβάνουσα, stellvertretend anstatt der abbildlichen uns immanenten Weisheit, welcher eigentlich jene Worte zukommen. Sie selber, die ewige Weisheit, wird nicht erschaffen, sondern sie sagt nur so wegen ihres den Geschöpfen anerschaffenen Ebenbildes: ἐμοῦ ὁ τύπος ἐν αὐτοῖς, κἀγὼ οὕτως συγκατέβην τῇ δημιουργίᾳ.

Im Sinne der ersteren Deutung obiger Stelle erledigt Athanasius auch die derselben verwandte Prov. 9, 1. ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον, indem er sie (II, 45.) auf den menschlichen Leib deutet, welchen die Weisheit bei der Incarnation Christi angenommen hat. Ebenso wird Kol. 1, 15. 18. (II, 61. 62) gedeutet: Gott ist von Natur wohl der Vater seines Sohnes; er wird aber sein κτίστης und ποιητής, wenn der Sohn die creatürliche Natur an sich nimmt und Mensch wird. Denn gleichwie die Menschen, wenn sie den Geist des Sohnes empfangen, auch „Söhne" genannt werden um seinetwillen, so kann man auch vom göttlichen Logos, wenn er ins menschliche Fleisch sich kleidet, sagen, er werde erschaffen. So heisst er unser Bruder und πρωτότοκος διὰ τὴν τοῦ σώματος ὁμοίωσιν. Der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν heisst er Kol. 1, 18. nicht, weil er zuerst von uns gestorben ist (denn wir waren ja zuerst gestorben), sondern weil er, nachdem er den Tod für uns erlitten und überwunden hat, zuerst seinen Leib auferweckt hat, was der Grund für unsere einstige Auferweckung ist. Wenn er aber Kol. 1, 15. πρωτότοκος πάσης κτίσεως heisst, so soll er damit nicht der übrigen κτίσις gleichgestellt oder etwa bloss der Zeit nach von ihr unterschieden werden (— wie wäre diess auch möglich, da er ja der μονογενὴς ist — ?), sondern er wird wegen seiner συγκατάβασις πρὸς τὰ κτίσματα, in Folge deren er auch „der Bruder Vieler" heisst, so genannt. Niemals heisst er ja der πρωτότοκος τοῦ Θεοῦ oder κτίσμα τοῦ Θεοῦ, sondern sein μονογενὴς und sein υἱός. Diese letzteren Namen also beziehen sich auf den Vater (somit auf die Gottheit Christi); die andern aber auf die Creatur, an welcher er nur als menschgeworden participirt. Seine Menschwerdung selber hatte in der χρεία τῶν ἀνθρώπων ihren Grund: nur für

seine Menschwerdung lässt sich überhaupt nach einem Grunde fragen, „nicht aber für seine ewige Erzeugung, warum ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος?

Gegen die Ansicht der Arianer, welche den Sohn zu einem Geschöpf erniedrigen, spricht überhaupt ebenso das klare Zeugniß Gottes von Christo, wie das Zeugniß Christi von Gott. Gott nennt Christum bei der Taufe seinen geliebten Sohn; zum deutlichen Zeugniß, daß οὐκ ἔξωθεν ἀλλὰ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός ἐστι τὸ μετεχόμενον (I, 15.). Andrerseits nennt Christus Gott seinen Vater: „Wer mich siehet, der siehet den Vater; ich und der Vater sind Eins; der Vater ist in mir und ich in ihm (Joh. 14, 11. 10, 30.) cf. I, 8. III, 3. 4. Die deitas und species (θεότης καὶ εἶδος) ist des Vaters, die Essenz ist des Sohnes (τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ). Es ist somit die ταυτότης τῆς θεότητος καὶ ἑνότης τῆς οὐσίας deutlich ausgesprochen. So auch III, 5. 17: τοῦ ἑνὸς ἴδιος καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν ὁ υἱὸς κατὰ τὴν ἰδιότητα καὶ οἰκειότητα τῆς οὐσίας. Mit diesen und ähnlichen Ausdrücken (vgl. III, 54: θεότης κατὰ τὸ ἴδιον τῆς οὐσίας τοῦ πατρός) bezeichnet Athanasius die Homousie des Sohns mit dem Vater.

Wie ist nun aber diese Einheit Beider näher zu denken? Der genauern Bestimmung dieses Verhältnisses ist namentlich die dritte Rede contra Arianos gewidmet.

Die Einheit des Sohns mit dem Vater, heisst es hier, ist fürs erste keine äusserliche, wie bei den Arianern, nicht wie man leere Gefäße in einander stellen kann, so daß der Sohn das κοῖλον des Vaters, der Vater das κοῖλον des Sohns füllte, wobei Keiner von Beiden für sich selber einen vollständigen Inhalt hätte; denn diese Vergleichung passt bloß auf Irdisches (III, 1.). Sie ist aber auch nicht eine abgeleitete: weder in dem Sinne, wie wir Menschen in Gott leben, weben und sind (denn der Sohn ist selber das Leben und fliesst aus Gott aus wie aus einer Quelle, ὡς ἐκ πηγῆς πατρός); noch auch in der Art, wie der Vater durch Theilnahme des heiligen Geistes in den Heiligen wohnt: Diese werden allerdings erst durch Theilnahme am heiligen Geist Söhne Gottes; aber nicht so der Sohn Gottes, welcher selber den heiligen Geist sendet (ib.). — Die Einheit des Sohnes mit dem Vater ist nun positiv allerdings zunächst zu denken als eine Einheit des Willens. Der Sohn wirkt die Werke des Vaters, wie hinwiederum der Vater das eigentlich handelnde Subject im Sohne ist (cf. Joh. 10, 38. mit 14, 10.), und dieß sowohl im Werke der Schöpfung als dem der Erlösung (welche beide von Athanasius promiscue als Werke des Sohns gesetzt werden). Aber es ist nicht bloß eine Einheit

des Willens und des Geschäftes während seines irdischen Berufes, wie er von seiner Rede sagt, daß sie nicht sein, sondern seines Vaters sei (Joh. 7, 16.). Denn damit würde der Unterschied des Sohnes von der Creatur immer wieder verwischt, als ob der Sohn vom Sohn, das Wort vom ewigen Wort erst seine Bedeutung und sein Wesen holte. So haben alle Propheten, Moses, David und Salomo ihre Worte als Worte Gottes hingestellt; auch sind die Wunder der Propheten ebenso Werke Gottes gewesen. Hätte sich der Sohn nur in die Reihe der Geschöpfe hineingestellt, so hätte er bloß relativ sagen dürfen: ich bin „auch" im Vater; aber nicht absolute „der Vater ist in mir" u. s. w. Athanasius kann sich nicht stark genug wehren gegen eine bloß moralische Einheit von Vater und Sohn, wie sie die Arianer annehmen. Sie sagen: weil, was der Vater will, das auch der Sohn will, und der Sohn des Vaters Gedanken wie Urtheil nie entgegensteht, sondern immerdar mit ihm harmonirt, weil ferner auch seine Lehre der des Vaters vollkommen entspricht, so seien Vater und Sohn auf diese Weise Eins. Dagegen aber wendet Athanasius ein (III, 10): dann wären auch die Engel und anderen höheren geistigen Wesen, ja sogar Geschöpfe, wie Sonne, Mond und Sterne „Söhne Gottes" zu nennen, da auch sie nie in Conflict mit dem Willen Gottes kommen, sondern sich stets innerhalb desselben bewegen. (Athanasius substituirt freilich im letzteren Beispiel anstatt des Begriffs der sittlichen Freiheit, an welchem den Arianern so viel gelegen ist, den der Naturnothwendigkeit, also in dieser Hinsicht Unzurechnungsfähigkeit).

In Wahrheit ist die Einheit von Vater und Sohn vielmehr Einheit des Wesens, eine immanente, grundwesentliche, substanzielle Einheit. Wenn Christus Joh. 14, 11. sagt: ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ, καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί, so liegt darin von selber ausgesprochen: a) der Sohn ist im Vater: σύμπαν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ τοῦτο τὸ τοῦ πατρὸς οὐσίας ἴδιόν ἐστι: der Abglanz aus dem Licht, der Fluß aus der Quelle, so daß wer den Sohn sieht, ebendamit den Vater, die eigentliche Substanz des Vaters sieht. b) der Vater ist im Sohn: τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἴδιον τοῦτο ὁ υἱὸς τυγχάνει ὤν, wie in den Strahlen die Sonne, im λόγος der νοῦς, im Flusse die Quelle. So liegt also darin αὐτότης τῆς θεότητος, ἑνότης τῆς οὐσίας. Dadurch wird nun Beides ausgeschlossen: abstracte Trennung oder Scheidung und identificirende Vermischung oder Vereinerleiung. Die Homousie enthält also einmal den Begriff der Einheit; und Dies ist geltend zu machen gegenüber der Ansicht, als ob Vater und Sohn Eins wären bloß in dem Sinn wie ein in zwei Theile Getheiltes, welche beide zusammen Eines ausmachen

(III, 3.). Wie der Strahl der Sonne am eigenthümlichen Wesen derselben Theil hat und doch die Substanz der Sonne dadurch nicht getheilt wird sondern ganz und vollkommen bleibt, und auch der Strahl in sich selber vollkommen ist, nicht bloß ein Theil der Sonne, (wie es also schon im Gebiete des Sichtbaren und Creatürlichen ein Erzeugtes giebt, welches nicht bloß ein Theil des Erzeugenden ist): so verhält sichs auch mit der Erzeugung des Sohns aus dem Vater: der Vater bleibt dabei τέλειος καὶ ὁλόκληρος; der Sohn aber stellt das in Allem gleiche Bild des Vaters in sich dar, dessen Abglanz er ist. Es ist Eine Gottheit in Beiden, wie es auch nicht zwei Lichter, zwei Sonnen sind, sondern Ein Licht, das in Beiden leuchtet, denn die Strahlen sind auch Licht, οὐ δεύτερον τοῦ ἡλίου, οὐδὲ ἕτερον φῶς, ἀλλὰ τὸ ἴδιον αὐτοῦ γέννημα. — Aber dennoch ist Beides wiederum auseinanderzuhalten, und auch das Moment des Unterschieds geltendzumachen zwischen Vater und Sohn. Sie sind andrerseits auch nicht zu identificiren und zu vermischen, wie Sabellius thut in seinen πρόςωπα. Sie sind nicht Eins ohne allen Unterschied, so daß Einunddasselbe nur einen doppelten Namen hätte, ein δὶς ὀνομαζόμενον wäre, bald „Vater", bald „Sohn" hiesse; wie Sabellius lehrte, sie seien ὑποστάσει μὲν ἓν, ὀνόματι δὲ δύο. Vielmehr bleiben sie unterschieden: der Vater ist und bleibt Vater, der Sohn Sohn, μία δὲ ἡ φύσις; gleichwie auch zwischen dem Erzeuger und dem Erzeugten kein Unterschied im Wesen ist, sondern nur in der Person, der Eine der Abglanz des Andern. Athanasius verdeutlicht dieß (III, 5.) mit einem Gleichniß, mit dem Bild eines Königs: im Bilde erscheint die Gestalt des Königs, im Könige die Gestalt des Bildes; es ist eine solche Aehnlichkeit, daß man in Einem das Andere wiedererkennt, und deßhalb auch das Bild sagen könnte: ich und der König sind Eins; ich bin in ihm und er in mir. Wer das Bild verehrt, der verehrt im Bilde den König selber, da das Bild nichts Anderes ist als des Königs μορφὴ und εἶδος. Gerade so verhält sichs zu Folge der obigen Stellen auch mit Vater und Sohn.

Wie aber ihre Einheit eine Einheit des Wesens ist, so ist sie ebendamit auch eine Einheit der Macht und der Ehre, oder eine Einheit der Herrlichkeit. Auch dieser Gesichtspunct wird für die Homousie bei Athanasius ausdrücklich hervorgehoben, wenn er (I, 6.) gegen die gottlose Ansicht des Arius polemisirt, es sei in ihr das Wesen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes durchaus von einander verschieden und mit einander unvereinbar sowohl ratione substantiae quam gloriae (ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ ταῖς δόξαις). Wenn

in dem geheiligten Menschen (heisst es III, 11.) Gottes Ebenbild ihm begegnet, so geschieht Dieß nur in abbildlicher Weise, indem wir dazu von ihm erschaffen und erlöst sind und durch Christum Gottes Herrlichkeit sich in uns reflectirt; nicht aber geschieht es τῇ φύσει in dem ausschließlichen Sinne, in welchem der Sohn allein Gottes wahres Ebenbild ist und seine Herrlichkeit darstellt. Darum kann Johannes (1, 14.) sagen, daß seine Herrlichkeit die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater war voll Gnade und Wahrheit. Der Sohn regieret im Reiche des Vaters und auf demselben Throne mit dem Vater (cf. Apoc. 3, 21.), derselben δόξα und Gottheit mit ihm theilhaftig. „Er sitzt zur Rechten des Vaters", das heisst nicht, daß dann der Vater zu seiner Linken sitze, sondern es soll damit gesagt werden: ὅπερ ἐστὶ δεξιὸν καὶ τίμιον ἐν τῷ πατρί, τοῦτο καὶ ὁ υἱὸς ἔχει, wie er von sich selber sagt: πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστιν (I, 61.). Wie nun so seine Herrlichkeit der seines Vaters keinen Abbruch thut, so auch nicht die Herrlichkeit des Vaters der seines Sohns. Es darf nicht zum Nachtheil des Letztern gedeutet werden, wenn er selber sagt Joh. 14, 28 ὁ πατήρ μου μείζων μού ἐστιν". Er sagt ja nicht, der Vater sei „besser" als er, (in diesem Fall könnte man allerdings den Sohn als ξένον τῆς ἐκείνου φύσεως ansehen); sondern er sagt: der Vater sei „größer" d. h. aber nicht nach Größe oder Alter, sondern weil der Sohn vom Vater seine γέννησις hat. Ganz deutlich wird der Sinn dieser Stelle werden, wenn man sich erinnert: einmal an den spätern dogmatischen Ausdruck, wornach der Unterschied im character hypostaticus Beider ja auch bloß darein gesetzt wird, daß pater generat filium, filius generatur a patre; andrerseits an die schon oben angeführte, von Athanasius erörterte Stelle Hebr. 1, 4, wo Christus κρείττων τῶν ἀγγέλων heisst, weil er seinem metaphysischen Wesen nach gänzlich von ihnen verschieden ist, sich eigentlich gar nicht mit ihnen vergleichen lässt. — Die Wunder Jesu, in welchen ja vornehmlich seine göttliche Herrlichkeit hervorleuchtete, werden von Athanasius kaum berührt und bloß im Allgemeinen, im Sinn von Act. 2, 22. 10, 38. als Beweis seiner Gottheit gefasst (cf. II, 12.) [15].

[15]) Freilich, heisst es epist. fest. XI., muß in gewissem Sinne auch dieser Glaube vorangehen: „aus diesem Grunde schrieben die heiligen Evangelisten zu Anfang der Evangelien Das was unsern Erlöser betrifft, damit man, indem sie den Herrn vorher als Urheber bezeichnen, wenn sie seine Thaten erzählen, diesen eben glauben solle. Wie hätten sie denn auch glauben können, indem sie von den Blinden die sehend wurden, von den Todten die auferstanden, von der Verwandlung des Wassers in Wein, und den Aussätzigen die da gereinigt wurden, schrieben, wenn sie nicht ihn

Aus allen diesen Argumenten wird nach der Lehre der Schrift gegenüber der Häresie der Arianer die Homousie des Sohns mit dem Vater festgehalten und entwickelt d. h. gelehrt, daß Christus wirklich und wahrhaftig von Natur der Sohn des Vaters ist, gleiches Wesens mit ihm, die eingeborene Weisheit, das wahre und einige Wort Gottes, von Ewigkeit her, kein Geschöpf (cf. I, 8.).

Es streitet der Arianismus

II. mit den nothwendigen Consequenzen der christlichen Wahrheit.

Als eine Grundstelle und Zusammenfassung der dogmatischen Argumente, auf welche Athanasius hiebei eingeht, lässt sich die Stelle I, 16, ansehen: „Der Sohn und der Vater sind Eins, Christus die Weisheit und das Wort des Vaters, in dem und durch das er Alles geschaffen hat; sein Abglanz, in welchem er Alles erleuchtet, und sich offenbart, welchem er will; sein Spiegel- und Ebenbild, in welchem er geschaut und erkannt wird, Er der alles erlöst (λελύτρωται) und eine neue Creatur bewirkt".

Hiebei sind alle Hauptdogmen berührt, auf welche diese Lehre influirt: 1) die Lehre von Gott im engeren Sinn, 2) die Lehre von der Welt und der Schöpfung, 3) die Lehre vom Sohn als Erlöser, und 4) die Lehre vom Heil.

1) Der Arianismus alterirt wesentlich den christlichen Gottesbegriff.

a) Schon als Leugnung der Ewigkeit des Sohns. Denn da der Sohn doch das Wort oder die Weisheit Gottes ist, so werden die Arianer mit ihrer Behauptung, daß Gott eine Zeit lang ohne Sohn war, recht eigentlich zu Räubern an Gott (λῃσταί I, 14.): sie machen ihn zu einem Lichte, das eine Zeit lang seines Glanzes entbehrt, oder zu einer vertrockneten Quelle. Und darin eben zeigen sie ihre Gottlosigkeit.

als den Urheber überliefert hätten, indem sie schrieben: „im Anfang war das Wort", oder wie Matthäus, „der aus dem Samen Davids geboren ist, der ist Immanuel und der Sohn des lebendigen Gottes?" In einem etwas anderen Sinn ist in der früheren Schrift des Athanasius de incarnatione von den Wundern Christi die Rede (cf. c. 18. 19.): Jesus zeigte sich in ihnen als Herrn über die Natur überhaupt, somit als identisch mit dem Weltschöpfer d. h. als participirend an der Gottheit des Vaters. Erst in mittelbarer und abgeleiteter Weise können sie nach dieser Argumentation als Beweise für die Wahrheit der Lehre Jesu erscheinen. Vgl. hierüber Möhler l. c. I, S. XII. 164. 165: „der Zweck der Wunder Christi ist (nach Athanasius l. c.) Darstellung der Wahrheit, daß Gott über die Natur erhaben sei".

Wie kann sich denn Gott noch die Quelle des Lebens nennen (Jes. 58, 11.), wenn diese je versiegen gegangen ist, wenn er je ohne Weisheit und Logos war? Die Weisheit und das Leben sind doch nicht anderer Art als die Quelle selbst d. h. ewig (I, 19.). Nicht minder aber wird ein Mangel in Gott gesetzt, wenn er des Sohnes zur Schöpfung bedurfte. Dann fehlt ihm ja zuvor Etwas, der Sohn ergänzt seinen Mangel und wird ebendadurch im Grunde über Gott selbst gestellt; wofern man nicht sagen will, daß Beide gegenseitig ihren Mangel ergänzt haben. Ja, hatte Gott ein Werkzeug nöthig zur Weltschöpfung, so gleicht er dem Zimmermann, der ohne Axt und Säge Nichts ausrichtet (I, 26.). — Der Hauptgrund ist hier für Athanasius immer der, den schon Origenes für die ewige Zeugung des Sohnes geltendmacht: daß mit der Leugnung derselben eine Veränderung in Gott selber hineingetragen, Gott zu etwas Körperlichen gemacht würde. Dieß zeigt sich sogleich nach einer andern Seite hin noch weiter: ist der Sohn nicht von Ewigkeit her gewesen, so ist auch die Trinität eine Zeit lang unvollkommen, und würde dadurch der Creatur ihrem Wesen nach ähnlich d. h. wandelbar wie sie, nicht ewig unveränderlich. Dieß hiesse die Trinität ihrem Wesen nach entstehen und sich allmählig erfüllen lassen; wenn aber Dieß, dann auch möglicher Weise sich wieder vermindern, überhaupt sie in Fluß und Wechsel bringen. Dieß ist aber nicht christliche Lehre, sondern der wesentlich heidnische Irrthum, welcher so die Gottheit am Wesen des Endlichen theilnehmen lässt. Ist aber die Trinität von Anfang an nicht vollständig gewesen, so ist sie es auch jetzt noch nicht; und da ἐν τριάδι ἡ Θεολογία τελεία ἐστί (d. h. das Object der Theologie, das Wesen Gottes selbst, seinen Abschluß findet), so ist die christliche Religion in jenem Falle eine erst allmählig sich erfüllende und vollendende (I, 19.), das heisst, nicht mehr die absolute Religion [16]).

b) Mit der **Leugnung der Wesensgleichheit des Sohns mit dem Vater** aber, mit dieser arianischen Erniedrigung des Sohns zum Geschöpf, wird nicht bloß das christliche, sondern überhaupt jedes Gottesbewusstsein alterirt. Kein Grieche und kein Barbar wird sich unterstehen zu sagen, der Gott den er bekennt, sei eine erschaffene Creatur (I, 10.). Ja dieß heisst aufs neue den Werken und Geschöpfen dienen,

---

[16]) Ganz derselbe Einwand wird in ähnlicher Weise IV, 14. gegen die πλατυσμοί der Monas bei Sabellius in seinen πρόσωπα erhoben, wo die etwaige Vollendung der Trinität als einer der denkbar möglichen Gründe für jene Erweiterung und Ausdehnung des Einen Ur- und Grundwesens angeführt und beurtheilt wird.



nachdem doch dieser Cultus schon lange abgeschafft ist (I, 8.). Selbst die Bezeichnung Gottes als ἀγέννητος, welche die Arianer aufgebracht haben, weist wesentlich auf die heidnische Anschauungsweise hin, welche Gott nur nach der Creatur misst und erkennt (I, 34.). Hätte der Sohn seine Gottheit, die ja auch die Arianer wenigstens nominell und aus Gnaden ihm zuschreiben, anderswoher als vom Vater, so wären ja mehrere Götter, wenn wir eine von der Gottheit des Vaters unabhängige, nicht mit ihr identische Gottheit uns denken könnten (III, 14.). So führen die Arianer verschiedene Götter ein wegen der Verschiedenheit der Naturen (τὸ ἑτεροειδὲς) der drei Personen in der Trinität, sie haben eine πολυμερὴς καὶ πολυειδὴς θεότης. Wir aber bekennen eine einzige gleiche und ungetheilte Gottheit; ja wir bekämen so zwei Götter, einen Erschaffenden und einen Erschaffenen, einen Unerzeugten und einen Erzeugten; consequent gäbe es demgemäß auch δύο πίστεις, einen Glauben an den wahren Gott und einen Glauben an einen von Menschen ersonnenen, nur fälschlicher Weise so genannten Gott (III, 16.). Denn die Arianer lassen den Logos nur ganz äusserlich an Gott herankommen, ἔξωθεν αὐτῷ ἐπεισάγουσιν (I, 25.). Sie selber freilich stellen sich so an, als ob sie es nicht so meinten; im Gegentheil, als ob bei ihnen allein die Ehre Gottes gewahrt bliebe. Aus ihrem abstracten Monotheismus schreiben sich die mancherlei Einwände her, welche sie gegen die ewige Zeugung des Sohns aus dem Vater erheben. Dieselben beruhen aber fast alle auf dem Grundirrthum, daß sie Wesen und Willen in Gott, Zeugen und Schaffen einander gleichstellen und so mit einander verwechseln. Aber — sagt Athanasius III, 62. — wie Gott ohne einen vorhergehenden Willensact Gott d. h. gut und heilig ist, so ists auch bei seinem Logos: Dieser ist nicht Resultat seines Willens oder gar eines besonderen Beschlusses (etwa wie man berathschlagt und überlegt, wenn man ein Haus baut), sondern von Natur immanent sein Sohn (φύσει γέννημα). Da der Sohn selber der ewige Logos Gottes ist, so kann es sich ja überhaupt vor ihm um gar kein λογίζεσθαι Gottes handeln, sondern ebenso wie die immanente Vernunft und Weisheit Gottes, ist er auch dessen lebendiger, schöpferischer Wille. Etwas ganz Anderes ist es natürlich, ihm, der von Natur Sohn Gottes ist, ein Wollen zuschreiben. Wenn es aber heisst, „der Vater will den Sohn, und der Sohn will den Vater", so bezeichnet dieß nicht das Vorangehn eines Willensactes, welcher auch hätte unterbleiben können und darum zufällig wäre, sondern nur φύσεως γνησιότητα καὶ οὐσίας ἰδιότητα καὶ ὁμοίωσιν (cf. III, 63, 66.). Somit machen die Arianer, was aus dem Wesen Gottes

folgt, von seinem Willen abhängig und damit zufällig. Aber was aus dem Wesen Gottes folgt, geht der Erschaffung durch den Willen Gottes weit voran: einmal, weil der Sohn (wie oben erwähnt) wie die Vernunft in Gott, so auch der lebendige schöpferische Wille Gottes ist; und dann, weil er nicht in einem fremden äusserlichen Verhältniß zu Gott steht, wie die Creatur, sondern ihm immanent ist (II, 3.). Damit beantwortet sich zugleich der andere Einwurf der Arianer: ob denn nicht, weil ja Gott immer das Vermögen zu schaffen hat, dann auch die Welt gleich ewig für Gott sein müsste wie der Sohn? — Nein! sagt Athanasius, und beweist dieß aus dem Begriffe der Freiheit gegenüber jener höhern Nothwendigkeit des göttlichen Wesens (I, 29.). Da die Entstehung der Creatur Sache des schöpferischen Willens Gottes ist, dieser aber der Freiheit, seinem freien Wohlgefallen und Gutdünken anheimfällt, so lässt sich nicht weiter fragen, warum hat Gott da erst die Welt erschaffen? Es war eben einmal sein Wohlgefallen so; wer aber hat seinen Sinn erkannt, oder wer ist sein Rathgeber gewesen? oder wie mag ein Werk zu seinem Schöpfer sprechen „warum machest du mich also?" Jedoch, um nicht bei einer so leichten und allgemeinen Auskunft stehen zu bleiben, lässt sich noch weiter sagen (I, 30.): wenn Gott auch von Ewigkeit her die Welt hätte erschaffen können, so hätte sie doch nicht mit ihm, dem ewigen Gott, coexistiren können; er selber nahm gleichsam die Zeit wahr, wo es für die Creatur am besten war daß sie geschaffen wurde, weil er sah, daß nunmehr δύναται γενόμενα διαμένειν. Ebenso war es mit seiner übrigen Offenbarung in Adam, Mose, Noah: auch hier hat er der rechten Zeit wahrgenommen, denn er thut Alles ἐν τῇ συντελείᾳ τῶν αἰώνων und ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ τὴν τῶν πάντων πρόνοιαν ποιεῖται.

Bei andern Einwänden dagegen halten sich die Arianer nun eben an den Begriff der Zeugung selbst, um von hier aus die Lehre von der Homousie anzugreifen. Allein hiebei gerathen sie in den andern Fehler, Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf zu verwechseln. Die göttliche Zeugung ist ja nicht an der menschlichen zu messen (I, 26.). Fragt man, woher Eltern ihre Kinder haben, so ist zu antworten, daß zwar ein Vater seinen Sohn nicht haben konnte, ehe denn er ihn erzeugt hat, und doch hatte er ihn, nicht von aussenher als fremd überkommen, sondern als seinen eigenen, als sein Wesen, ihm ähnlich, sein Ebenbild, so daß man im Einen den Andern erkennen kann. Warum wollen denn nun die Arianer nicht dieselbe Analogie der menschlichen Natur in Beziehung auf die Zeit der Zeugung auch auf Gott anwenden? warum auf diese Weise Gott noch geringer machen als

die Creatur und ihn sogar unter menschliche Eltern erniedrigen? Coexistent mit dem Vater ist ja ein Sohn ex lumbis patris ac proavi. Freilich bleibt hinsichtlich der Zeit da immer noch ein Unterschied übrig gegenüber von Gott und der ewigen Zeugung des Sohns; allein dieß kommt daher, daß ja jeder menschliche Vater selbst ein in der Zeit erzeugter ist, weshalb diese Analogie der menschlichen Natur nicht ohne Weiteres auf Gott übertragen werden darf. Aus dem gleichen Grunde dürfen die Arianer auch nicht mit dem Einwande kommen: „wäre Christus von Ewigkeit her beim Vater, so könnte er nur dessen Bruder, nicht aber dessen Sohn heissen". Denn Beide stammen ja nicht von Einem ihnen gemeinsamen präexistenten Princip ab (I, 13.), sondern der Vater ist der ewige Erzeuger des Sohns. Die Unvollkommenheit der Zeugung aus menschlicher Substanz fällt ja bei Gott hinweg. Deshalb dürfen sie auch nicht sagen: „ist der Sohn das Ebenbild des Vaters und in Allem ihm gleich, so muß er, wenn er selber gezeugt ist, so auch einen Andern aus sich erzeugen, und selber wiederum Vater eines Sohnes werden, und Dieser wieder einen Sohn zeugen, und so fort ins Unendliche". Denn der Sohn Gottes stammt ja nicht selber von einem Vater ab, der gezeugt ist, also muß auch er nicht wiederum zum Zeugen bestimmt sein (I, 24.). Ueberhaupt ist das ganze Verhältniß vielmehr das umgekehrte: nicht den Menschen ahmt Gott nach in seiner Vaterschaft, sondern im Gegentheil die Vaterschaft Gottes ist das ewige freilich unendlich erhabene Vorbild für alle menschliche Vaterschaft (cf. Eph. 3, 15: ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται).

2) Wollen die Arianer auf diesem wesentlich heidnischen Standpuncte der Vermenschlichung Gottes beharren, wobei Gott der ἀπόῤῥοια und ἐπίῤῥοια unterworfen wird, so müssten sie consequent — was sie aber hier inconsequenter Weise nicht thun — nach derselben Analogie auch gegen die Schöpfung der Welt einwenden: „so wenig ein Mensch ohne Materie bauen kann, so wenig konnte Gott ohne ὕλη ὑποκειμένη das Weltall schaffen", oder, „so wenig ein Mensch ohne einen bestimmten Ort sein kann, so wenig kann auch Gott anders sein als ἐν τόπῳ" (I, 23.). — Da wir aber als Christen den heidnischen Schöpfungsbegriff verwerfen, welcher Gott bloß zum künstlichen Bildner, nicht aber zum Schöpfer der Materie macht, und statt dessen vielmehr behaupten, daß Gott mit Hülfe des Logos auch die Materie schafft: so müssten wir, wenn der Logos auch ein Geschöpf wäre, dann einen weitern Logos für dessen eigene Erschaffung postuliren, und für diesen wieder einen und so ferner in infinitum (II, 21.). Wie kann man Gott auch nur noch als

Schöpfer der Welt anerkennen, wenn man ihn eine Zeit lang seines Logos, seiner Weisheit, durch welche er Alles geschaffen hat, beraubt wie die Arianer (I, 16.)? Andrerseits, wenn der Sohn von Gott geschaffen ist, so war doch Gott gewiß mächtig genug, um zugleich mit ihm mit Einem Schlage die ganze Welt zu erschaffen. Warum hat er es nicht gethan? „Darum, — antworten Arius, Eusebius und Asterius — weil Gott eine endliche Creatur schaffen wollte und sahe, daß sie seiner Schöpferkraft und Reinheit nicht theilhaftig werden konnte, so hat er zuerst einzig und allein Einen erschaffen, und ihn seinen Sohn und Wort genannt, um nach seiner Erschaffung alles Uebrige durch ihn zu schaffen" (II, 24.). Aber wenn die Creatur die Unmittelbarkeit der reinen Substanz Gottes nicht ertragen konnte, so war dieß auch bei dem erschaffenen Logos der Fall; hat aber Letzterer jene unmittelbare Einwirkung Gottes ertragen, dann muß dieß auch von der übrigen Creatur gelten, welcher er ja nach der Meinung der Arianer gleichartig ist. Ausserdem könnte man etwa nur denken, daß Gott die Creatur nicht selber erschaffen habe entweder aus Ermüdung oder aus Stolz; gegen das Erstere aber protestirt die ganze Creatur selber, gegen letztere Annahme jedenfalls die Schrift. Vor lauter Mittlern käme es da zu gar keiner Subsistenz (ὑποστῆναι) der Welt. Der Logos selber müßte als ein Theil des Weltganzen erscheinen (μέρος νομίζουσι τῶν πάντων τὸν λόγον II, 28.), und zwar nicht einmal als hinreichend um das ihm übertragene Werk zu vollführen ohne Unterstützung Anderer. Die Arianer, die von dem (deistisch) scharfen Unterschiede zwischen Schöpfer und Geschöpf ausgehen, fehlen darin, daß sie bloß den Vater als Gott anerkennen, nicht auch den Sohn; damit aber, daß sie den Sohn mit den Geschöpfen zusammenstellen, kehrt sich die Spitze jenes Argumentes gegen sie selber: sie müssen consequent auch zwei Welten annehmen, von denen die eine vom Sohn, die andere vom Logos erschaffen wäre (I, 20.).

3) Aber ebenso unmöglich wie um der Schöpfung willen ist es auch um des Sohnes selber willen, daß er ein Geschöpf ist [17]. Als Schöpfer aller Dinge kann er doch nicht der Creatur gleich gestellt werden und gezählt in grege et ordine aliorum (I, 19.). Als geschaffen

[17]) Die Lehre von der Sünde und vom Uebel, — die nothwendige Voraussetzung der Christologie und der Lehre vom Heil — entwickelt hier Athanasius nicht weiter, da er dieß schon früher in seinen beiden apologetischen Schriften der vor-arianischen Zeit der „or. c. gent." und „de incarn. verb." namentlich mit Rücksicht auf die heidnische Lehre von der Materie gethan hat.



könnte der Sohn natürlich bloß vom Vater geschaffen sein; da er aber selber nach seinem eigenen Ausspruch „die Werke des Vaters wirkt", so hätte er auch an diesem Werke Gottes mitwirken, mithin sich selber hervorbringen und schaffen müssen. Auf solche thörichte Consequenz kommen also die Arianer hinaus! Hätte nun aber der Sohn sich selber erschaffen, so müsste dieß auch von aller Creatur ausgesagt werden können, da er von dieser dem Wesen nach nicht verschieden sein soll. „Wenn aber die Natur ohne den Sohn zur Gotteserkenntniß für uns hinreicht (αὐτάρκης ἐστὶ γνωρίσαι τὸν Θεόν), — ruft Athanasius den Arianern zu, — so hütet euch daß ihr nicht durch den Irrthum zu Falle kommet, als ob die Natur auch ohne den Sohn erschaffen sei. Wenn aber vom Sohne Alles sein Dasein und im Sohne Alles seinen Bestand hat, so muß die rechte Natur-Anschauung auch den schöpferischen Logos erkennen lassen (ὁ τὴν κτίσιν ὀρθῶς θεωρῶν θεωρεῖ καὶ τὸν ταύτην δημιουργήσαντα λόγον)". Arius freilich wagt in „wahrhaft teuflischer Kühnheit" zu sagen: selbst dem Logos sei der Vater verborgen; bloß eine verhältnißmäßige, dem Maaße seiner Kräfte entsprechende Gotteserkenntniß komme ihm zu, ganz wie auch uns; ja sogar der Logos sei nicht einmal im Stande sein eigenes Wesen zu erkennen (I, 6.). Wenn aber schon dadurch die Ehre des Sohnes aufs höchste beeinträchtigt wird, so wird er vollends gar unter den Menschen herabgewürdigt, wenn ein Arianer (Aëtius) von sich aussagt, „er kenne Gott so gut als sich selber". Unvollkommen ist die Erkenntniß Gottes aus der Natur, unvollkommen auch die Gottes-Offenbarung in dem Gesetz; erst in Christus ist die volle Gnade und Wahrheit offenbar geworden. Er selber nennt sich die Wahrheit. Und gerade dieß schon widerlegt die weitere häretische Ansicht der Arianer, daß Christus seiner Natur nach wandelbar sei wie wir (I, 6.): nach freiem Gutdünken könne er gut bleiben, so lange er wolle (— also ganz indeterministischer Begriff der Freiheit). Dagegen sagt Athanasius (I, 52.), daß wie beim Vater so auch beim Sohn diese Selbstbestimmung seines Willens in seinem Wesen liege und darum eine unveränderliche sei. Wenn nun gleichwohl die Schrift von einem Verdienste Christi redet, so kann dieses nur in seinen Wandel im Fleische fallen, wo er Gehorsam übte bis zum Tod am Kreuz. Soll, wie die Arianer wollen, Christus jetzt Gott und Wort und Sohn heissen, Das alles aber vor seiner Menschwerdung nicht gewesen sein, so sollen sie selber sagen, was er denn damals anders war? oder genauer, sie müssen überhaupt consequent sein Dasein vor der Menschwerdung leugnen und sagen, er sei ein gewöhnlicher Mensch gewesen von Natur und weiter

Nichts (I, 38.). War er aber zuvor Nichts und ist er bloß behufs der Weltschöpfung von Gott erschaffen worden, so ist er gar nicht um seiner selbst willen, sondern lediglich um unsretwillen vom Vater gewollt: die selbständige Hypostasis des Sohns ist dadurch gefährdet; die Unmächtigen (die Menschen) würden hier einen Vorrang erlangen über den Mächtigen (II, 31.). Aber das hiesse nach der Art der Giganten den Himmel stürmen und die Majestät der Himmlischen erschüttern wollen. — Auch wäre mit der Erschaffung des Sohns nach arianischer Thesis etwas ganz Ueberflüssiges geschehen. Denn auch als der Sohn schon existirte, wirkt ja der Vater selber noch cf. Joh. 5, 17 ff. Die Einführung des Sohns in die Welt wäre hier gar nicht mehr von Nöthen, da Gott Alles allmächtig wirkt (II, 30.). Oder aber hätte dann der Sohn von Gott als seinem Lehrmeister schaffen gelernt: was er aber gelernt hat, das kann er auch wieder vergessen. Es ist da keine ewige substanzielle Weisheit in Gott mehr möglich, da Dieselbe vom Fortschritt (also möglicher Weise auch Rückschritt) des Lernens abhängig gemacht würde (II, 29.). Für Gott aber würde daraus folgen: einmal Neid, daß er nicht auch Andere also zu schaffen gelehrt hat; andrerseits Mangel und Schwäche, daß er nicht allein schaffen konnte, sondern der Unterstützung Anderer dazu bedurfte. — Da Gott ferner nach Eccles. 12, 14 σύμπαν τὸ ποίημα richten wird, so muß er, falls der Sohn ein ποίημα ist, auch Diesen mit vor Gericht fordern; während Dieser doch von sich sagt, daß der Vater ihm das Gericht übergeben habe (II, 6.). Um diesen und ähnlichen Consequenzen zu entgehen und ihre Gottlosigkeit scheinbar zu mildern, berufen sich die Arianer gern darauf, daß ja auch sie selber in gewissem Sinne den Sohn „Gott" nennen. Allein Athanasius zeigt, daß damit in der That gar Nichts gewonnen, daß es im Gegentheil bloße Perfidie von ihnen ist. Es ist ihnen kein Ernst damit (II, 19.); sie wollen mit den Ausdrücken γέννημα und υἱος, die sie allerdings auch gebrauchen, sich bloß den Schein geben, als ob das biblische und kirchliche μονογενής, das sie factisch leugnen, damit gerettet wäre. Zudem giebt es aber in Wahrheit gar kein Mittelding zwischen Schöpfer und Geschöpf, Beide sind substanziell verschieden. — Es ist übrigens bei der Häresie der Arianer sogar die wirkliche Existenz des Sohns in Frage gestellt. Wenn der Sohn Sohn heisst nicht wegen der Erzeugung aus dem Vater und der wesentlichen Einheit mit ihm, sondern „Logos" wegen des Vernünftigen, „Weisheit" wegen Dessen, was er weise macht, „Macht" wegen Dessen, was durch ihn Kraft erhält: so folgt daraus, daß er auch bloß „Sohn" heisst um Derer willen, welche durch ihn

Söhne werden. Dann kommt ihm auch wohl das Sein bloß in der Vorstellung zu wegen des Seienden. Aber was bleibt ihm an Realität noch übrig, wenn er alle diese schönen Namen bloß um unsretwillen hat? Es ist aber (sagt Athanasius II, 38.) mehr als diabolischer Aberwitz, sich selber ohne Bedenken wahre Existenz zuzuschreiben, aber von dem Logos Gottes zu sagen, er existire bloß dem Namen nach.

4) Da mit Einem Wort die Arianer sich als perduelles Christi, χριστομάχοι zeigen und den Sohn aller göttlichen Herrlichkeit entkleiden, so kann, falls sie Recht hätten, auch das Werk Christi nicht das Heilswerk sein, dessen wir uns als Christen rühmen: nicht der Erlöser und Heiland könnte er sein, als der er gepriesen und angebetet wird, wäre er ein Geschöpf und nicht vielmehr von Ewigkeit, Sohn des Vaters und gleiches Wesens mit ihm.

Denn als Causalität des Heils erscheint nach der Schrift durchaus der Sohn, genauer der Vater im Sohn, oder vollständig, Vater, Sohn und Geist (II, 42.). Nur so haben wir es zu deuten, wenn der Apostel scheinbar von einer doppelten Grundursache unseres Heiles spricht, Gott und Christus, da der Vater allein durch den Sohn uns seine Gnade schenkt, niemals aber ein Geschöpf zum Vermittler derselben macht (III, 12.). Aus demselben Grunde nun, da keine Creatur einer andern vernünftigen Creatur Hülfe bringen kann, indem sie alle gleichermaaßen der Hülfe Gottes bedürfen, konnte auch Christus als Creatur uns nicht helfen; sein Heil wäre unmöglich.

Dieses Heil selber wird von Athanasius vor allem als Erlösung (λύτρωσις) bezeichnet, und gesagt (II, 14.): es war nicht schicklich, die Erlösung durch einen Andern zu vollführen als durch Den, welcher unser Herr ist von Natur, damit wir nicht, obgleich vom Sohne erschaffen, doch einen Andern als unsern Herrn anerkennen möchten. Und weil wir (1 Kor. 1, 21.) Gott nicht erkannten in seiner Weisheit durch das ewige Wort, und dem Logos als unserem Herrn nicht gehorchen wollten, so musste Gott in einem Menschen seine Herrschaft und Gewalt über Alle zeigen, um sie alle zu sich zu ziehen. Aber durch einen bloßen einfachen Menschen ging dieß nicht, weil wir dann Menschendiener geworden wären; deßhalb ist der Logos Fleisch geworden und Gott hat ihn zu einem Herrn und Christ gemacht (II, 16.). — Das Heil in Christo ist ferner Kindschaft Gottes; und darauf wird besonderes Gewicht gelegt: darum ist der Logos Fleisch geworden, damit auch wir durch den Logos, welcher der Sohn ist und in uns wohnt, Söhne würden und Gott unsern Vater nenneten. Wer den Sohn nicht

im Herzen hat, der hat Gott auch nicht zum Vater (IV, 22.): ὡς ὁ κύριος ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα γέγονεν ἄνθρωπος, οὕτως ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι παρὰ τοῦ λόγου θεοποιούμεθα προςληφθέντες διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομοῦμεν (III, 30). Wie nun schon im alten Testament Söhne Gottes vorkommen Gen. 6. Jes. 1. und sonst, so muß der Sohn schon vor seiner Menschwerdung existirt haben, da alle Gotteskindschaft durch ihn vermittelt, somit durch seine Existenz (in diesem Falle Präexistenz) bedingt ist. Damit nun, daß wir in Christo zu Kindern Gottes werden, werden wir wieder eingesetzt in das durch die Schuld des ersten Menschen verlorene Recht. Aber nicht bloß Das, nicht bloß einfache restitutio in integrum wird uns durch Christus, den zweiten Adam, zu Theil; sondern eine weit größere Gnade, nämlich in Wahrheit Leben und unvergängliches Wesen, daß wir, auferweckt von den Todten, nicht fürder den Tod mehr fürchten, sondern in Christo ewig im Himmel herrschen. Das war allein möglich durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes; sonst wäre es bei uns gar nie zur eigentlichen Gemeinschaft mit Gott gekommen, Christus hätte, wie oben gezeigt, als Geschöpf uns andern Geschöpfen keine Hülfe bringen, den Fluch Gottes nicht von uns nehmen und zur Vergebung der Sünden uns nicht helfen können (II, 68.). Wollten wir annehmen, Gott hätte durch Ein Wort vermöge seiner Allgewalt uns freigesprochen von Sünde und Fluch: so wäre dieß allerdings ein Erweis seiner Macht gewesen; aber der Mensch wäre dann nur wieder ein Solcher geworden, wie Adam war vor dem Fall, d. h. er hätte die Gnade nur äusserlich empfangen, aber nicht als eine in Fleisch und Blut eingegangene und so mit seinem Leibe aufs innigste verbunden besessen. Ja sogar ein Nachtheil wäre hierdurch dem Menschen entstanden und geblieben gegenüber dem Zustande im Paradiese, daß nämlich der Mensch nun sündigen gelernt hatte, also in jedem Augenblick sich hätte wieder von der Schlange täuschen lassen können, worauf dann immer aufs neue ein solches Gnadenurtheil Gottes nöthig geworden wäre und so fort ins Unendliche. Mit andern Worten: die Gnade Gottes wäre so nie zum Ziel gekommen, wir hätten nie ein eigentliches Resultat, sondern einen steten Proceß, einen unaufhörlichen Wechsel von Schuld und Vergebung gehabt. Christus konnte nun bei seiner Menschwerdung durch die Dahingabe seines Leibes in den Tod nur darum unser Erlöser werden, weil er ein ganz Anderer und von allen Menschen Verschiedener war, — was die Arianer eben leugnen. Denn in Christo sind Alle gestorben, in ihm sind sie wiedergeboren, daß sie frei von Sünde und Fluch hindurchdringen zum ewigen Leben. Durch die Menschwerdung des Lo-

gos werden alle Schlangenbisse im Fleisch ausgetilgt, und was von fleischlichen Trieben noch übrig ist wird ausgerottet, ja selbst der Tod der Sünde Sold überwunden (II, 69. 70.). Wie nun der Apostel das Kennzeichen dieser Wirkung in uns in die brüderliche Liebe setzt, (1 Joh. 3, 14: „wir wissen, daß wir aus dem Tode in das Leben gekommen sind, denn wir lieben die Brüder"): so ermangelt auch Athanasius nicht diesen Gesichtspunct hervorzuheben. Als Kinder Gottes in Christo werden wir, wie mit Gott, so mit uns untereinander in Liebe verbunden zur Einheit. In der Erklärung von Joh. 17, 21. werden (III, 23.) Christo die Worte in den Mund gelegt: „die Vollendung der Jünger verkündet der Welt die Ankunft deines Sohnes, wenn sie sieht, daß diese vollkommen sind und voll von Gott: vollendet wurde das Werk dadurch, daß die Menschen von der Sünde befreit, nicht mehr todt sind; sondern vergöttlicht haben sie, auf uns blickend, unter sich das Band der Liebe!" — So ist Christus das Princip der καινὴ κτίσις 2 Kor. 5, 7. In seinem Fleische hat er einen neuen und lebendigen Weg uns eröffnet. Wenn es Wahrheit ist, was der Apostel sagt, τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα (2 Kor. 5, 17.): so musste in dieser neuen Schöpfung auch Einer der Erste sein. Ein bloß irdischer und seit dem Sündenfalle sterblich gewordener Mensch, ein ἄνθρωπος ψιλὸς καὶ χοϊκὸς konnte dieß nicht sein, denn durch einen solchen ist die erste Schöpfung zu Grunde gegangen; sondern nur der Herr selber, durch dessen Gemeinschaft der Mensch (ὁ τὸν Χριστὸν ἔχων) in jenem neuen Leben wandeln und zum Vater kommen konnte. Namentlich von Bedeutung für diese unio mystica ist seine Auferstehung Kol. 1, 18: er ist ἀρχὴ καὶ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων (II, 66.). Gottes Hand hat die Welt vollkommen erschaffen: durch des Menschen Schuld ist sie mangelhaft geworden; in diesem Zustande aber kann sie nicht bleiben. Die menschliche Natur musste wieder verklärt werden: dieß geschah durch Christum, indem er dieselbe annahm mit all ihrer Schwäche. Dieß war das ihm übertragene Werk (Joh. 4, 34. 9, 4.). So ruht in Christo unser ganzes Heil. Dabei aber geht Athanasius noch weiter zurück: wie auf den ewigen Grund, so auf das ewige Ziel unseres Heils. In Christo sind wir von Ewigkeit her von Gott zum Heile ersehen (προορισθέντες) II, 77. Wie hätte Gott uns aber erwählen können, ehe denn wir waren, wenn wir nicht προτετυπωμένοι gewesen wären in ihm; wie zur Kindschaft uns annehmen, wenn nicht der Sohn selber πρὸ τῶν αἰώνων τεθεμελίωτο ἀναδεξάμενος τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν? Ebenso hätte es zum Ziel unserer Berufung, zum ewigen Leben, nim-

nermehr mit uns kommen können, da wir von der Erde sind, wäre nicht vor der Zeit die Hoffnung des Lebens und des Heiles in Christo zuvorbereitet gewesen (ib.). — Jedoch nicht bloß auf die objective Seite des Heils reflectirt Athanasius bei seinen Einwürfen wider die Arianer, sondern ebenso sehr auch auf die subjective; nicht bloß auf die Seligkeit, sondern auch auf die Pflicht des neuen Lebens. Er sagt (II, 51. 52.): da die Menschen ungehorsam geworden, und auch die Engel gefallen waren, so war in der Creatur gar keine unveränderliche Natur mehr, und ihr sittliches Verhalten hatte keine Stätigkeit, indem wir jetzt noch gerecht waren, im nächsten Augenblick aber nicht mehr gerecht erschienen. Deshalb war eine unveränderliche Natur nöthig, damit die Menschen in der unveränderlichen Gerechtigkeit des Logos ein Vorbild und Muster für die Tugend hätten. An ihm bricht sich alle List und Macht der Schlange, welche über den ersten Adam gesiegt. Aber von dem Siege Christi über die Schlange wird eine solche lebendige Kraft auf uns ausströmen, daß wir sagen können 2 Kor. 2, 11: οὐ γὰρ αὐτοῦ τὰ νοήματα ἀγνοοῦμεν. So wird Christus für uns der eigentliche χορηγὸς ἀρετῆς, da er als Gott und ewiger Logos gerechter Richter und Freund der Tugend ist.

Was nun vom Heil selber gilt, das gilt auch von den Mitteln des Heils und der Gnade. Auch sie wären bloß scheinbar und unwirksam, sie wären verschlossen für uns und ohne Heilskraft, wäre Christus, wie die Arianer wollen, bloß ein Geschöpf, nicht von Ewigkeit erzeugt aus dem Vater. Dieß gilt vor Allem von der wahren und unentbehrlichen Heiligungskraft, dem heiligen Geiste. Niemand ausser Christo — heisst es I, 49. — konnte den Menschen mit dem heiligen Geiste verbinden. Er allein, das Ebenbild Gottes, zu dem wir geschaffen sind, konnte es, weil der Geist sein eigen ist. Die Natur der Geschöpfe war dazu unwürdig und untauglich, da sie allzumal abgefallen sind, ohne Gerechtigkeit vor Gott. — Nicht minder gilt dieß von den Gnadenmitteln im engeren Sinne, insonderheit der heiligen Taufe, auf welche Athanasius sich weiter einläßt. Er sagt, daß in ihr πάσης πίστεως ἡμῶν ἡ σύστασις ὁρμεῖ (IV, 21.). Wäre der Sohn nicht wesensgleich mit dem Vater, wozu wäre dann in der heiligen Taufe ausser dem Namen des Vaters auch der des Sohnes genannt Matth. 28, 19? wozu wäre da ein Geschöpf noch hinzuzunehmen, das ja für uns kein Einheitsband Gott gegenüber werden kann? ja das für sich selber schon gar nicht in Einheit steht mit dem Schöpfer? Aber vielleicht geschieht dieß etwa, um uns mit dem Sohne zu vereinigen? Nein, auch aus dem

Grunde braucht, falls er ein Geschöpf ist, sein Name nicht in der Taufe genannt zu werden; denn so gut Gott Ihn zum Sohne gemacht hat, könnte er dann auch uns dazu machen (II, 41.). In der Taufformel wird also auch der Sohn genannt, nicht, weil der Vater nicht hinreichte für sich allein, sondern weil der Vater nicht anders denn allein im Sohne für uns ist, seine Gnade uns schenkt und derselben in der heiligen Taufe uns theilhaftig macht. Wen der Vater tauft, den tauft auch der Sohn; und welchen der Sohn tauft, der empfängt die Weihe (τελειοῦται) im heiligen Geiste Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 24. Joh. 14, 23. Die Arianer verlieren das πλήρωμα τοῦ μυστηρίου in der Taufe; ihre Taufe ist wegen der Leugnung der ewigen Gottheit des Sohnes eine verstümmelte, somit eine unnütze (II, 43.). — Auf das Wort Gottes als Gnadenmittel sich einzulassen, hat Athanasius diesen Gegnern gegenüber keine Veranlassung; ebenso wenig wie in Beziehung auf das heilige Abendmahl, welches er beiläufig erwähnt ad Serap. ep. IV. cap. 19, wo er es eine βρῶσις ἄνωθεν οὐράνιος καὶ πνευματικὴ τροφὴ nennt, und beide Elemente, das Sinnliche und das Uebersinnliche, Fleisch und Geist, nach Joh. 6. genauer fixirt und die Bedeutung eines jeden von beiden fürs christologische Interesse weiter auseinandersetzt. Or. c. Ar. IV, 36. dagegen wird aus den Einsetzungsworten „das ist mein Leib" ein Beweis gegen Paul von Samosata hergeleitet, sofern der Herr dort nicht sage: der Christus, d. h. der bloße Mensch, ist ein Anderer als der Logos, sondern „mit mir ist er, und ich mit ihm!"

Häufigere Erwähnung und eingehendere Berücksichtigung finden beide letztere Puncte, Wort Gottes und Abendmahl, in den Festbriefen des Athanasius, deren Gedankengang in Betreff der Lehre vom Heil hier noch vergleichungsweise anzuführen gestattet sei.

Ueber die Zeit des erschienenen Heils in Christo beruft sich Athanasius gleich Anfangs im ersten Festbriefe auf den alttestamentlichen Ausspruch Koh. 3, 1: „Wie der weise Salomo dort vorbildlich sagt, hat der allmächtige Gott Alles auf die rechte Zeit und Stunde in der Absicht vertheilt, damit allenthalben zu derselben rechten Zeit das Heil der Menschen sich verbreite. So hat auch die Weisheit Gottes, unser Herr und Heiland Jesus Christus, nicht zur Unzeit, sondern zur rechten Zeit in heilige Seelen übergehend, dieselben zu Freunden Gottes und Propheten bereitet. So sendet auch jetzt noch Gott immer sein Heil zur rechten Zeit, welcher er als ein geschickter Arzt kundig ist". — Erworben ist uns dieß Heil vor Allem durch die Erniedrigung des Herrn, durch sein Leiden und Sterben (vgl. ep. fest. VI.): „Wenn auch

unsretwegen der Logos herabstieg und unverweslich wegen unser Aller Erlösung den verweslichen Leib anzog, wovon auch Paulus die feste Ueberzeugung hat, indem er spricht, „dieß Verwesliche muß anziehen die Unverweslichkeit", und sich der Herr geopfert hat, um durch sein Blut den Tod zu vernichten: so tadelt er dennoch nothwendiger Weise an einer andern Stelle bereits Diejenigen, welche der Vergiessung seines Blutes vergeblich theilhaftig geworden sind und sich nicht am Fleische des Logos gelabt haben, indem er spricht: „welcher Gewinn ist in meinem Blute, daß ich herabsteige zur Verweslichkeit?" Nicht darum, daß das Herabsteigen des Herrn ohne Gewinn gewesen wäre, denn er gewann den ganzen Erdkreis; sondern darum, daß, indem er so litt, Diejenigen welche sündigen, um so mehr wünschen sollten Mangel zu leiden oder Gewinn zu haben; denn für den eigentlichen Nutzen oder Gewinn achtet er unsere Erlösung, wie er im Gegentheil den Mangel für unseren Untergang hält. Das was er unsretwegen litt, — heisst es in demselben Briefe — ist vorübergehend; daß er aber unser Erlöser ward, das bleibet in Ewigkeit. Es erwächst uns also eine ewige Frucht aus seinem Leiden; weshalb der Tod unseres Erlösers „die willkommene Zeit heisst und der Tag des Heils". Freilich wird Dieß von den Gegnern sehr mißdeutet (ep. fest. X.): weil die Ariomaniten, Christomachen und Ketzer es nicht verstanden, so greifen sie mit ihrer Zunge den Retter an, schwächen Den der da befreite, und ersinnen ganz und gar das Gegentheil gegen den Erlöser. Wegen seines Herabsteigens nämlich, was der Menschen wegen geschah, leugnen sie seine wesenhafte Gottheit; da sie ihn aus der Jungfrau hervorgehen sehen, zweifeln sie, daß er wahrhaft der Sohn Gottes sei; da sie ihn in der Zeit Mensch geworden sehen, leugnen sie seine Ewigkeit; da sie ihn betrachten daß er unsretwegen litt, so glauben sie nicht, daß er der unverwesliche Sohn vom unverweslichen Vater sei; und überhaupt, weil er unsretwegen duldete, leugnen sie Das was seiner wirklichen Ewigkeit angehört. Da sie nun auch den Lohn ihrer Undankbarkeit tragen, sie die den Retter verachten und, statt der Gnade dankbar zu sein, ihm vielmehr Schmach darbringen, so muß man auch gerechter Weise zu ihnen sagen: o Undankbarer! Christusbestreiter! über Alles Gottloser! der seinen Herrn tödtet, Blinder am Auge der Seele und Jude in deiner Gesinnung! wenn du die Schrift verstanden und auf die Heiligen gehört hättest, deren Einige sagen, „laß leuchten dein Antlitz, und wir werden erlöst werden!", andere aber „sende dein Licht und deine Wahrheit!": so hättest du erkannt, daß der Herr nicht seinetwegen sondern unsretwegen herabstieg, und um so mehr hättest du auch darin seine Menschenliebe

bewundern müssen; wenn du bedacht hättest, was der Vater ist und was der Sohn ist, dann hättest du keineswegs ihn schmähend gesagt, daß der Sohn aus der Veränderlichkeit hervorgegangen sei; und wenn du das Werk seiner Menschenliebe, das zu unserem Besten geschah, verstanden hättest, dann hättest du nicht dem Vater den Sohn entfremdet, und hättest Den der uns mit seinem Vater versöhnte, nicht für einen Fremden gehalten. Aber dieß hebt den Segen seines Leidens keineswegs auf. Denn er litt, damit er dem Menschen, der in ihm litt, die Unempfindlichkeit gegen das Leiden bereite; er stieg herab, um uns heraufzuführen; er unterzog sich dem Versuche des Geborenwerdens, damit wir ihn, den Nichtgewordenen, lieben; er stieg zur Verweslichkeit herab, damit das Verwesliche anziehen sollte die Unsterblichkeit; er ward schwach um unsretwillen, daß wir uns in Kraft erheben; er stieg zum Tode herab, um uns die Unsterblichkeit zu schenken und die Todten lebendig zu machen; kurz, er ward Mensch, damit wir, die wir als Menschen todt waren, wieder leben und der Tod nicht mehr über uns herrschen sollte: denn „der Tod hat keine Macht über uns" — verkündet der apostolische Ausspruch.

Wie aber seiner Erniedrigung, so verdanken wir auch seiner Erhöhung, wie seinem Leiden und Sterben, so auch seiner Auferstehung unser Heil. Die Frucht der Auferstehung Christi ist, daß durch dieselbe der Herr Macht über den Tod erlangte, das ist, den Teufel vernichtete, uns aber zugleich mit sich auferweckte, indem er die Bande des Todes löste, und statt des Fluches Segen, statt der Betrübniß Freude, statt der Trauer das Osterfest gab (ep. fest. II.). Ganz ähnlich wird ep. fest. V. das Heil darein gesetzt, daß wir statt des Todes das Leben, statt der Knechtschaft die Freiheit, statt der Hölle das Himmelreich empfangen. Vor Alters herrschte der Tod; jetzt aber ist es ausgesprochen das göttliche Wort, „heute wirst du mit mir im Paradiese sein". Das ist das göttliche Gnadengeschenk das uns in Christo geworden. Zum Ergreifen, zur freudigen Aneignung desselben (heisst es ep. fest. XIV.) muntert uns eben das Vertrauen auf, daß Jesus es ist der uns einladet, er der Alles unsretwegen ist, der auf so mannichfache Weise unsre Erlösung bewerkstelligt, der zwar unsretwegen hungerte und dürstete, aber uns mit seinen erlösenden Gnadengaben speiset und tränket. Dieß ist seine Verherrlichung, dieß das Wunder seiner Gottheit, daß er unsere Leiden mit seiner Gutthat vertauschte. Denn da er das Leben war, starb er, damit er uns lebendig machte, und da er das Wort ist, ward er Fleisch, damit er das Fleisch durch das Wort belehrte; da er die Quelle des Lebens ist, so will er unsern Durst stillen.

Der Inbegriff aber aller Gnadengaben, durch welche der Herr Diejenigen welche bei ihm ausharren oder in Buße wieder zu ihm kommen, ehrt und nährt, ist, daß Christus von sich verheisst „ich bin das Brod des Lebens" Joh. 6, 35. cf. ep. fest. VII. Mit großer Vorliebe wird nun gerade diese Beziehung Christi als Brod des Lebens in den Festbriefen weiter ausgeführt, namentlich mit Rückbeziehung auf das Mahl das die Weisheit giebt (Prov. 9, 1. ff.). Während der Sünder (heisst es in demselben siebenten Festbrief) kein behagliches Ende nach seiner Weise haben wird (— denn auch die Sünde hat das ihr eigenthümliche Brod ihres eige-

nen Todes Prov. 9, 17. 18. —), giebt das Brod der Weisheit dagegen lebendige Früchte. Und zwar nährt Dieselbe einen Jeden so wie er es braucht (ep. fest. X.): den Einen ist Christus, weil sie den vollkommenen Weg noch nicht betreten haben, gleichsam ein Milchlamm, und dieß wird durch die Hand des Paulus dargereicht (cf. 1 Kor. 3, 2.); den Anderen aber, welche das erste Alter überschritten haben, ist er ein Knabe; den zur Vollkommenheit Kräftigeren aber ist er ihrem Vermögen gemäß Speise. Sogleich wann der Mensch auf vollkommenerem Wege zu wandeln anfängt, nährt er sich nicht mehr von den Vorhergenannten, von Milch und Speise; vielmehr hat er Brod, wozu ihm der Logos dient, und zur Speise Fleisch. So heisst Jesus (ep. fest. I.) als himmlisches Brod „das Nahrungsmittel der Heiligen", (gleichwie der Teufel die Speise der Unreinen ist); ep. IV. wird gesagt, „wir essen den Logos des Vaters", und ep. V, „wir essen sein Opfer als eine Lebensspeise und laben unsere Seelen wie aus einer Quelle an seinem theuern Blut". — Wie in der hiebei zu Grund liegenden Stelle Joh. 6, so geht auch in der hierauf gestützten Exposition des Athanasius Beides in einander über: das Essen des Fleisches und Blutes Christi im Allgemeinen als Aneignung seiner Person und seines ganzen Erlösungswerkes, so wie die speciellere Aneignung im Abendmahl.

Auch das Wort Gottes („das Gnadengeschenk, welches verkündiget wird" ep. fest. III.) wird namentlich im siebenten Festbriefe als Speise der Seelen gepriesen im Sinne des apostolischen Wortes 1 Kor. 3, 2. Eph. 4, 13. 14. 1 Petri 2, 2. cf. Hebr. 5, 14. Der Aufblick zu Gott und das von Gott ausgehende Wort sind die Speise der Engel; sie waren die Speise Mosis, welche ihn fähig machten vor Gott leiblich zu fasten (ep. I.). — Ueberhaupt sind uns in den Gnadengaben Gottes hienieden nur Unterpfänder gegeben für die ewigen Güter des Himmelreichs, Vorbilder für die Segnungen der Vollendeten, welche mit uns an solchen Gnadengaben Gottes theil nehmen: „nicht hier allein ist dieses Brod eine Speise der Gerechten, auch nähren sich nicht die Heiligen, die auf Erden wandeln, allein mit solchem Brode und Blute, sondern auch im Himmel essen wir solche Speise. Denn auch der obern Geister und der Engel Nahrung ist der Herr, und Wonne ist er der gesammten himmlischen Macht. Allen ist er Alles, und über Alle erbarmt er sich in seiner Menschenliebe. Uns bereits hat der Herr Engelsbrod gegeben; er verheisst es aber auch Denen, welche in den Anfechtungen bei ihm ausharren, in seines Vaters Reich zu essen und zu trinken über seinem Tisch (ep. VII.). So empfangen wir in der würdigen Feier der irdischen Feste zugleich das Pfand des himmlischen Festes (ep. VI.). Jene erstrecken sich also bis in den Himmel hinein, hinein in die Freude und den Jubel der Erstgeborenen; weshalb wir uns auf Erden dazu reinigen und weihen müssen, auf daß wir im Stande seien, auf solche Weise zum „überirdischen Speise-Saal" mit dem Herrn hinaufzusteigen und mit ihm das Abendmahl zu essen und Theilnehmer der himmlischen Wonne zu werden. Judas dagegen, als er das Passahmahl zu feiern meinte, aber dabei gegen den Erlöser auf Trug sann, ward nicht blos aus der Schaar der Apostel, sondern auch als Fremder aus „dem oberen Stock" (d. h. aus der himmlischen πανήγυρις Hebr. 12, 23.) ausgestoßen. Deshalb ermahnt Athanasius

seine Gläubigen ep. fest. XIV.: um durch die Gnadengabe des Logos recht (aufs Osterfest) gereinigt zu werden und ihm auch jetzt nachfolgen zu können, müssen wir gleichsam an den Schwellen des obern Jerusalem schon von hier aus über das ewige Fest vorher nachdenken.

Als das Mittel aber, der Gnadengabe theilhaftig zu werden und von dem Brode des Lebens zu essen, wird ganz entschieden der Glaube hervorgehoben. „Wir müssen die irdischen Glieder tödten und uns von dem lebendigen Brode im Glauben und in der Liebe zu Gott nähren, da wir wissen daß es unmöglich ist ohne den Glauben solches Brodes theilhaftig zu werden. Denn unser Erlöser, als er Jeden zu sich einlud und sprach, „wen da dürstet, der komme zu mir und trinke!" fügte auch sogleich den Glauben hinzu, ohne welchen Niemand von solcher Nahrung nehmen darf, indem er spricht: „wer an mich glaubt, aus deß Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme des lebendigen Wassers fliessen!" Daher nährte er die Jünger, die da glaubten, jeder Zeit mit seinen Worten und belebte sie durch die Nähe seiner Gottheit. Und noch jetzt gilt es von den gläubigen Jüngern des Herrn, was ep. fest. VII. gesagt wird: „der Gerechte, indem er sich durch Glauben und Erkenntniß und durch die aus den göttlichen Worten hervorgehende That nährt, der hat jeder Zeit eine gesunde Seele". So ist es denn Sache des Menschen, sich seiner Seits immer in der rechten Receptivität gegen die göttliche Gnade zu erhalten, um der ihm zugedachten Güter theilhaftig zu werden und hinzuzukommen zu dem ihm gesteckten Ziele. In dieser Beziehung heisst es im dritten Festbriefe: nur wer vom Geiste Gottes erfüllt ist und das Gnadengeschenk in ihm nicht auslöscht, wie Moses, darf Gott nahen. Daher ermahnt uns der heilige Paulus, weil er das uns verliehene Gnadengeschenk des Geistes nicht erkaltet zu sehen wünscht: „den Geist dämpfet nicht!" So werden wir auch Mitgenossen Christi bleiben, wenn wir nämlich den von Anfang so befestigten Geist festhalten bis zum Ende, denn er sagte „dämpfet ihn nicht!" — nicht, als ob der heilige Geist in die Gewalt des Menschen gegeben wäre und von ihnen etwas dulden könnte, sondern weil Die als Gottlose und Undankbare in ihrem Streben sich zeigen, die ihn dämpfen.

Ueberhaupt ist eine nothwendige Beziehung und Wechselwirkung zwischen dem objectiven und dem subjectiven Christenthum. „Mit dem Gnadengeschenk von Gott — heisst es in demselben dritten Festbriefe — muß auch unser Wollen streben und nicht müde werden; damit nicht, wenn unser Streben vergeblich bleibt, das uns verliehene Gnadengeschenk sich ganz verliere, und der Feind, wenn er uns leer und bloß findet, einziehe (nach Matth. 12, 43 ff.). Die Entfernung von der Tugend gibt dem Eingehn des unsaubern Geistes Raum. Daß nun das Gnadengeschenk für uns nicht unnütz werde, wünscht der apostolische Befehl 1 Tim. 4, 14: „laß nicht außer Acht die Gabe in dir; denn wer sein Land bauet, der wird Brodes satt haben; die Wege der Gottlosen aber sind den Dornen gleich". Aehnlich wird ep. VI. gesagt: der Herr starb, damit wir nicht ferner Werke des Todes vornehmen sollen; er gab sein Leben dahin, damit wir das unsrige gegen die listigen Ränke des Teufels erhalten; und, was das Wunderbarste ist, der Logos ward Fleisch, damit wir nicht mehr im Fleische leben, sondern im Geiste lebend Gott, der da Geist ist, anbeten sollen. — Unter einem besondern Gesichtspunkt erscheint

das subjective Christenthum in ep. fest. V, nämlich als dankbare Vergeltung des Gnadengeschenkes, das uns geworden ist. Warum erkennen wir das Gnadengeschenk, obgleich wir zur Vergeltung untüchtig erfunden werden? damit wir Kraft gewinnen, ihr entgegen zu kommen. Denn, wenngleich die Natur unvermögend ist durch etwas des Logos Unwürdiges Solches zu vergelten, so müssen wir dennoch, indem wir in der Frömmigkeit bleiben, dankbar sein; denn den Dankbaren liebt Gott. Wenn wir aber dem Herrn seine Wohlthaten vergelten, so geben wir Nichts von dem Unsrigen, sondern nur Das was wir vorher von ihm empfangen haben; wie ja auch das namentlich ein Beweis seiner Gnade ist, daß er seine Gabe gleichsam von uns fordert. Und Dieß bezeugt er selber, indem er spricht: „meine Opfer sind meine Gaben", d. h. Das was ihr mir gebet, das gehört euch nur insofern, als ihr es von mir empfangen habt. Gaben Gottes sind aber: fromme, wahrhaft göttliche Gesinnung, Ergebung gegen ihn und volle Tugend. Diese müssen wir dem Herrn darbringen; und, womit er uns heiligte, damit müssen auch wir ihn, indem wir in der Frömmigkeit bleiben, feiern.

Da nun aber alles Dieß auf der Anerkenntniß der ewigen Gottheit Christi beruht, so können die Arianer damit nicht gemeint, dabei nicht betheiligt sein. Es fehlt ihnen vielmehr um ihres Grundirrthums willen an Beidem, an der rechten christlichen Erkenntniß und am rechten christlichen Verhalten, sowohl was dessen Aufgabe als was dessen Seligkeit betrifft. Das Häretische des Arianismus in christologisch-trinitarischer Hinsicht rächt sich consequent an allen Dogmen der christlichen Lehre. Denn — fragt Athanasius or. I. c. Ar. c. 7. — wie kann Wahres vom Vater aussagen, wer leugnet, daß der Sohn den Vater offenbare? oder, wie kann vom heiligen Geiste recht gesinnt sein, wer das Wort schmähet, welches den Geist uns darreicht? oder, wer mag Dem in Betreff der Auferstehung glauben, welcher leugnet, daß der Herr um unsretwillen der Erstling worden ist unter Denen die da schlafen? Denn, muß nicht Der welcher die wahre und ächte Abkunft des Sohnes vom Vater ignorirt, nothwendig auch im Irrthum befangen sein in Betreff seiner Erscheinung im Fleische? — Wie nun aber bei den Arianern die Fehler ihres Systems sich auch praktisch rächen, wie sie keine wahren Sacramente, keine wahren Feste und darum keine eigentliche Freude haben, weil sie des lebendigen Mittelpuncts, der wahren Quelle aller Freude, Christi, des Sohnes Gottes, entbehren, und daß die rechtgläubige Kirche bei allem scheinbaren Unterliegen doch schon jetzt innerlich die triumphirende ist: hiervon spricht mit beredten Worten Athanasius im eilften Festbrief, wenn er ausruft: „Nicht wollen wir gottlos handeln mit den Ariomaniten, die da sagen, du seiest aus Nichts, Logos; was aber ewig beim Vater ist, das ist auch von ihm. Lasset auch uns Ostern feiern, indem wir Nichts was Kummer und Trauer angehet feiern, auch nicht die nur eine Zeitlang wegen der Gottseligkeit eintretenden Versuchungen mit den Ketzern theilen, sondern Das thun was nur zur Fröhlichkeit und Freude der Seele gereicht, damit nicht unser Herz wie Kains Herz betrübt werde, sondern daß wir als fromme und getreue Knechte hören mögen: gehe ein zu deines Herrn Freude! Nicht Tage der Trauer oder des Kummers veranlassen wir, wie man die des Passahfestes verkündigt, sondern erfüllt von Freude und Wonne feiern wir Ostern. Wir

begehen aber das Osterfest, nicht indem wir auf den Trug der Juden, geschweige denn auf die Lehre der Arianer, welche von der Gottheit den Sohn trennt und ihn zu den Geschöpfen zählt, Rücksicht nehmen, sondern indem wir auf die vom Herrn ausgehende Besserung schauen. Denn der Trug der Juden und die unbegreifliche Gottlosigkeit der Arianer sinnt auf nichts Anderes als auf Trauer, weil Jene von Anfang an den Herrn getödtet haben", Diese aber auch die Stelle „es besiegte den Tod Der welcher von den Juden zum Opfer dargebracht wurde" verwerfen, da sie behaupten, er sei nicht der Schöpfer, sondern das Geschöpf. Denn wenn er das Geschöpf war, so wäre er vom Tode ergriffen worden; wenn er aber vom Tode nicht ergriffen wurde, wie es die Schrift bezeugt, so ist er nicht das Geschöpf, sondern der Herr der Geschöpfe und der Grundinhalt (ὑπόθεσις) dieses unsterblichen Festes. Denn der Herr des Todes wollte den Tod vernichten; und was der Herr wollte, das hat er auch vollbracht, denn wir alle sind vom Tode zum Leben hindurchgedrungen. Die Absicht aber der Juden und Derer die ihnen gleichen war nichtig: denn nicht Das was sie sich vornahmen geschah, sondern von ihrem Unternehmen widerfuhr ihnen das Gegentheil; und der im Himmel wohnet lacht ihrer, und der Herr spottet ihrer. Daher wandte sich auch unser Erlöser, als er zum Tode geführt ward, verweisend zu den ihn begleitenden und weinenden Frauen, indem er sprach: „weinet nicht um mich!" Denn dadurch wollte er beweisen, daß der Tod des Herrn nicht zur Trauer, sondern zur Freude gereiche, und daß Der welcher unsretwegen starb, dennoch lebt; denn nicht ist er aus Nichts, sondern aus dem Vater!"

B. Der Begriff der Homousie kommt nun zur Betrachtung in Hinsicht

I. auf die Gegner, denen er galt; II. auf den Sinn, welchen er bekam; und III. auf die Art und Weise, wie Athanasius ihn geltend gemacht und vertheidigt hat.

I. Als Häretiker werden die Arianer von Athanasius bekämpft und verworfen, welcher an vielen Orten schon damit sie als widerlegt ansieht, daß die Uebereinstimmung und die Berührungspuncte zwischen ihnen und früheren, von der Kirche mit Recht verdammten, Häretikern aufgezeigt und nachgewiesen werden. Häretiker sind sie, wie man schon daraus sieht, daß sie nach einem menschlichen Parteihaupt, nach Arius, anstatt wie die wahre katholische Kirche allein nach Christo, dem Herrn, sich nennen. Vor andern Häretikern aber voraus haben sie die große Perfidie, mit der sie nach unten listig und rührig die Menge des Volks an sich zu ziehen suchen, nach oben aber feige und heuchlerisch nicht offen vor der Staatsgewalt mit ihrem Bekenntnisse hervorzutreten wagen, weil dann ihr Unterliegen sicher wäre (or. I. c. Ar. 9. 10.). — Neben αἱρετικοί findet sich namentlich in den Festbriefen auch der Ausdruck σχισματικοί für die Arianer; (wie denn in der ältesten Zeit überhaupt (cf. Tit. 3, 10) αἱρετικός oft mehr der sectirerisch-praktischen Verirrung als der dogmatisch-abweichenden Lehrmeinung im Sinne der spätern Härese entspricht). Dabei kehrt dann das beliebte Bild oft wieder, daß sie den Rock Christi zerreissen (den χιτὼν ἄῤῥαφος), indem sie die Kirche spalten und ihre Einheit zerstören. So heisst es ep.

fest. V. [18]): „wir, meine Brüder, wollen die Heiden übertreffen dadurch, daß wir das Fest in Lauterkeit der Seele und in Reinheit des Leibes feiern; die Juden dadurch, daß wir kein Vorbild und keinen Schatten mehr annehmen, sondern im Lichte der Wahrheit glänzen und die Sonne der Gerechtigkeit schauen; die Sectirer endlich dadurch, daß wir den Rock Christi nicht trennen, sondern in Einem Hause, in der katholischen Kirche das Passah des Herrn essen, der dadurch daß er seine heiligen Gesetze gab uns zur Tugend leitete und zum Umgang mit ihr das Fest bestimmte; denn das Passahfest ist in Wahrheit ein Wandel vom Laster zur Tugend und ein Uebergang vom Tode zum Leben". Aehnlich werden ep. fest. VI. als ausgeschlossen von der Freude christlicher Feste neben einander gestellt: „die über alles gottlosen Juden, und die thörichten Sectirer; Jene, weil sie den Logos tödten; Diese, weil sie den Rock zerreissen; vertrieben bleiben auch sie vom Feste, weil sie nicht in der Frömmigkeit und in der Erkenntniß leben, sondern dem Wandel des Räubers Barrabas nacheifern, den die Juden statt des Erlösers forderten. Deshalb verfluchte sie auch der Herr durch das Vorbild des Feigenbaums".

Schon in den ersten Capiteln der Reden wider die Arianer (cf. I, 2. 8. 9. 10.) heisst es in dieser Beziehung: Verwerflich und schändlich ist der Arianismus schon als ganz neue, unerhörte Häresie, welche, in keiner Weise von den Vätern überkommen [19]) — ein Vorläufer des Antichrists ist, dem Teufel entstammt, der alles Unkraut sät, und vom Apostel schon 1 Tim. 4, 1. 2. gerichtet und verdammt. Ganz ähnlich sagt Basilius der Große Homil. XXIV. contra Sabell.: „Weil der Teufel, der Erzbösewicht, sieht, daß Judenthum und Heidenthum unter ihrem eigenen Namen keinen offenen Eingang mehr in unserer Mitte finden, sondern dem entschiedensten Kampfe begegnen, so sucht er unter christlichem Namen Beides bei uns einzuschwärzen, τὴν ἰουδαϊκὴν ἄρνησιν καὶ τὴν ἑλληνικὴν πολυθεΐαν". Und dieß Beides ist es auch, was Athanasius dem Arianismus als Häresie vorwirft: Derselbe sei neues Judenthum und neues Heidenthum. Die Arianer sind den Juden gleich, sagt er or. I, 38., und den Anhängern des Paul von Samosata, weil sie Jesum zu einem bloßen, gewöhnlichen Menschen (ψιλὸς ἄνθρωπος) erniedrigen und sein Dasein vor der Menschwerdung leugnen. Arianer und Samosatener haben dieselbe Ansicht, welche die Juden Joh. 10, 33. aussprechen (cf. Joh. 12, 34). „σύ, ἄνθρωπος ὤν, σεαυτὸν ποιεῖς θεόν". Eben darum aber gleichen sie auch den Phrygern und Manichäern, indem sie mit den Worten „Logos und Weisheit" ein freches Spiel treiben, gerade so muthwillig, wie die Manichäer neben dem wahren Gott noch einen andern als Schöpfer der Welt aufstellen (II, 40. 41.); den Manichäern gleich sind sie auch darin, daß sie leugnen, daß das Wort Fleisch geworden ist (I, 57.). Stellen sie aber Christum den Engeln gleich, so sind sie den Gnostikern ähnlich, unter denen Valentinus sagt, die Engel seien ὁμογενεῖς τῷ Χριστῷ, Karpokrates aber die Engel τοῦ κόσμου δημιουργοὺς nennt. Ja selbst mit den Stoikern berühren sie sich: denn, wie

[18]) Larsow, l. c. S. 84. cf. S. 90.

[19]) Mit welchem Recht dieß Athanasius allerdings sagen konnte, zeigt Dorner l. c. I, 889.



die Stoiker τὸν θεὸν ἐξαπλοῦσιν εἰς τὰ πάντα, so identificiren die Arianer den Logos mit aller Creatur (I, 79.) (Umgekehrt gleichen dagegen nach Athanasius die Sabellianer darin den Stoikern, daß sie lehren, συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεὸν μετὰ τῆς κτίσεως καὶ ἀπείρως παύεσθαι" cf. or. IV. c. 13). Darin eben liegt nun schon die wesentliche Beziehung, in welcher der Arianismus auch zum Heidenthum steht. Den Vorwurf, den sowohl Juden als Griechen gegen die kirchliche Trinitätslehre erheben, daß dieselbe Polytheismus einführe, widerlegt Athanasius (III, 15.) damit, daß er sagt: nicht wir führen drei ἀρχαὶ oder drei Väter ein, wie die Marcionisten oder Manichäer, da wir in dem Bilde nicht von drei Sonnen reden, sondern von Einer Sonne und ihrem Glanz; wir erkennen bloß Ein Princip an und unterscheiden davon keinen Demiurg, welcher ἕτερόν τινα τρόπον θεότητος hätte als der Eine (höchste) Gott. Vielmehr trifft der Vorwurf des Polytheismus und Atheismus (τὸ πολύθεον καὶ τὸ ἄθεον) die Arianer selbst, weil sie den Sohn von aussen her neben Gott stellen als Geschöpf, und den heiligen Geist ἐκ τοῦ μὴ ὄντος sein lassen. Von dieser Seite her fasst auch Basilius (l. c.) den Arianismus als Erneuerung des Heidenthums, wogegen Gregor von Nazianz [20]) in ihm mehr das Judaistische premirt: der Arianismus beschränke uns wieder auf die jüdische Armuth (εἰς Ἰουδαϊκὴν πενίαν) und führe Neid in die Gottheit ein (φθόνον ἐπεισάγειν τῇ θείᾳ φύσει), nämlich wegen seines abstracten Monotheismus und seiner starren unmittheilsamen Einfachheit Gottes.

Doch, damit haben wir eigentlich schon den Boden der Controverse betreten. Wie schon die Alten in der Charakteristik des Arianismus bald mehr das judaistische bald mehr das ethnicistische Element hervorgehoben haben, so macht sich auch unter den neueren Beurtheilern noch dieselbe Verschiedenheit der Ansicht geltend. Das Wesen des Arianismus setzt Möhler [21]) in die Trennung der Welt von Gott, und glaubt als obersten Grundsatz, aus welchem alles Weitere fliesse, die Behauptung ansehen zu müssen: die Schöpfung könne die unmittelbare Thätigkeit Gottes auf sie nicht ertragen, Gott könne an sich nicht in unmittelbarer Berührung mit dem Endlichen stehen, und es gezieme sich auch für seine Würde nicht. „Daher stellten die Arianer ein Zwischenwesen zwischen Gott und der Welt auf, das Beide zu vermitteln die Aufgabe hat. Das ist ihnen der Sohn Gottes. Gott schuf zuerst die Welt durch ihn und dann erlöste er sie durch ihn". Andrerseits sei auch in der That Polytheismus durch die Arianer wieder eingeführt worden: weil sie, ob sie gleich den Sohn um so viel niedriger stellen als den Vater, und den heiligen Geist noch geringer schätzen, doch alle Drei anbeten; darum könne man jenen auch das Bestreben zuschreiben, ein hellenisches Christenthum zu erzeugen, während gleichzeitig von heidnischen Neuplatonikern der Versuch gemacht wurde, einen christianisirten Hellenismus zu Stande zu bringen. Baur [22]) lässt jene beiden Anklagen nur in beschränktem Sinne gelten. In ersterer Hinsicht ist seine eigene Ansicht vom Arianismus: Derselbe sei seinem Charakter nach aller-

20) Or. I. T. 1. S. 16. vgl. Gregor von Nyssa contra Eunom. XII. S. 728. — 21) l. c. I, 195 f. 198.
22) l. c. I, 351. Anm. 15. 353. f.

dings Trennung der Welt von Gott; allein es wird ihm dieß als ein Verdienst angerechnet, daß er „aus dem Spiele des Unterschieds Ernst gemacht". Denn es wird dabei die Welt für den Sohn Gottes substituirt und mit Demselben identisch genommen, und die arianische Trennung des Sohns von Gott zurückgeführt auf den abstrakten Gegensatz des Endlichen und Unendlichen. Jedoch sei dieß bloß die eine Seite des Arianismus, die negative, welcher auch eine positive gegenüberstehe in dem Bestreben, durch die That sittlicher Freiheit das von Natur Versagte, d. h. göttliche Würde, die Vergöttlichung des Menschlichen zu erlangen. Allerdings findet sich diese Seite beim Arianismus ausgesprochen; nur möchten wir darin nicht einen Vorzug anerkennen, sondern einen neuen Fehler: die abstracte (modern gesagt: deistisch-rationalistische) Trennung der Welt, also auch des Menschen von Gott (dieses judaistische Element, welches die Vermittlung des — dem gnostischen Demiurg somit sehr ähnlichen — Sohns nöthig macht), nöthigt den Menschen auf anderem Wege das Versagte zu erstreben, und eine Brücke über die scheinbar unübersteigliche Kluft zu bauen und durch die That sittlicher Freiheit sich selbst zu Gott zu erheben (θεοποιηθῆναι). Dieß aber ist kein christlicher Standpunct, sondern hellenischer, kein Fortschritt, sondern Rückfall auf den im Christenthum doch schon überwundenen heidnischen Standpunct, — was Baur durch die Bemerkung zu entkräften sucht (l. c. 352. Anm.), daß jenes ethische Element im Hellenismus doch nur mythische Bedeutung gehabt habe, somit nur von secundärem, untergeordnetem Werthe sei; wogegen wir dieß als einen gründwesentlichen Zug im Heidenthum überhaupt festhalten möchten, und hiebei sowohl die geschichtliche Erfahrung als namentlich die biblische Begründung und Erklärung des Heidenthums als Vermenschlichung des Göttlichen und Vergöttlichung des Menschlichen Röm. 1, 21—25. für uns haben. So hat denn Athanasius mit dem doppelten Vorwurf, den er dem Arianismus macht, vollkommen Recht, mit dem Vorwurf des judaistischen und des ethnicistischen Irrthums. Welcher von beiden Seiten im Arianismus das Uebergewicht über die andere zu vindiciren sei, was als das eigentlich treibende Princip im Arianismus angesehen werden solle, die sogenannte platonische Trinität (wie Baumgarten-Crusius den Arianismus als platonisirendes Heidenthum faßt [23]), oder ein dialektisches Interesse, wie Lange will [24]), oder ein kosmologisches, wie Schleiermacher [25]), — darüber sind die Meinungen noch sehr getheilt [26]).

II. In welchem Sinne aber das entscheidende ὁμοούσιος zu verstehen sei, welches den Logos vor allen Geschöpfen so bestimmt unterscheidet, darüber lassen uns die Väter in Nicäa mit ihren weiteren Bestimmungen, und noch mehr Athanasius mit seiner ausführlichen Erörterung und Vertheidigung dieses Begriffs, keinen Augenblick im Dunkeln. Erstere, mit der weitern positiven Bestimmung ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, und namentlich

[23]) Lehrbuch der D.-G. S. 261.

[24]) Illgens Zeitschr. für d. hist. Theol. IV. 2. S. 75 f.: „der Arianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung und Richtung".

[25]) Ueber den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität. S. 354.

[26]) Vergl. hierüber Baur l. c. I, 332 f. Dorner l. c. I, 848 κ.

mit den negativen oppositionellen Ausdrücken, „die aber sagen, der Sohn Gottes sei aus Nichts oder geschaffen oder veränderlich oder gemacht, oder aus einer andern Substanz, diese anathematisirt die heilige katholische Kirche". Da die Kirche bis dahin meist emanatistisch lautende Bilder für das Verhältniß von Vater und Sohn gebraucht hatte, so kann es uns nicht wundern, wenn auch ὁμοούσιος im Anfange noch (im Streite zwischen den beiden Dionysius) daran erinnerte und zunächst bloß im Sinne der Homogeneität verstanden wurde [27]). Daß aber von der Sanctionirung des Begriffs in Nicäa an alle sinnliche Analogien dabei ausgeschlossen werden sollten, das kann ja Athanasius, wie oben gezeigt, nicht oft und nicht ernstlich genug versichern. An numerische Einheit dabei zu denken, das wird wohl neuerdings Niemandem mehr in den Sinn kommen. Dem würde schon das Wort des Herrn entgegenstehen „ich und der Vater sind Eins: „ἕν", — und nicht „εἷς", worauf schon Tertullian adv. Prax. c. 2 sqq. aufmerksam macht, der überhaupt in seinem Lehrbegriff auch nach dieser Seite hin den Keim und ersten Ansatz zu mancherlei dogmatischen Bestimmungen zeigt, deren Werth erst später richtiger erkannt worden ist, wie er denn auch das Wort trinitas zuerst gebrauchte. Mit Recht erinnert hiebei Baur (l. c. I, 340. Anm. 54.), um jeden Gedanken an numerische Einheit auszuschliessen, an die Formel des chalcedonensischen Concils, welches die Homousie Christi mit der Menschheit in demselben Sinn festsetzte, wie in Nicäa seine Homousie mit dem Vater fixirt war. — Beide bestehen somit als Personen für sich, sind aber substanziell Eins in dem Gemeinsamen ihrer Natur: jede körperliche Affection des göttlichen Wesens, welche im Begriffe der Zeugung zu liegen schien, jeder Subordinatianismus sollte hiemit getilgt sein und die ewige Gottheit des Sohns gerettet werden in der des Vaters; Ein Unterschied allein, — der einzige welcher nöthig war um des Sabellianismus willen, — musste bleiben, im Moment des Gezeugtseins selber. Wie dieser Unterschied als der einzige auch in der späteren orthodoxen Kirchenlehre blieb, darauf wurde in der obigen Darstellung hingewiesen. So blieb denn der Folgezeit noch Arbeit genug übrig, da beide grundwesentliche Momente im Sohne herausgestellt, aber auch bloß herausgestellt, noch nicht innerlich vermittelt waren. Wie an die genauere Fixirung des Begriffs der Hypostase, an die Unterscheidung der einzelnen göttlichen Hypostasen durch charakteristische Merkmale (ἰδιότητες) Diejenigen vorerst sich machten, welche die Aufgabe zunächst in die Hand nahmen, — die drei großen Kappadocier — ist bekannt.

III. Zur eigentlichen dogmatischen Begründung der Homousie dagegen konnten sie nach dem glänzenden Wirken, und der reichen, umfassenden und gründlichen Arbeit des Athanasius nicht mehr viel beitragen. Das Lob ist ihm zu allen Zeiten von Freunden und Feinden seines Bekenntnisses ohne Rückhalt zuerkannt worden, daß er mit seltenem Scharfsinn, mit unermüdlicher Treue und Umsicht, mit tiefer, umfassender Forschung, wie

[27]) Wie sich einerseits in der ausdrücklichen Berufung des alexandrinischen Dionysius auf solche sinnliche Analogien zeigt, andrerseits in dem Umstande, daß nachher noch die antiochenische Synode, welche den Paulus von Samosata verdammte, diesen Begriff wieder fallen ließ. cf. Baur, l. c. I, 318 f.

mit großer Klarheit und Erhabenheit der Gedanken das nicänische Dogma von allen Seiten her beleuchtet und vertheidigt hat. Der Art und Weise aber, wie er es gethan, sollen zum Schlusse noch einige Worte der Erinnerung und Anerkennung gewidmet sein.

1) Fassen wir vor Allem die exegetische Begründung seines Dogma's und die biblische Widerlegung seiner Gegner ins Auge, so dürfen wir den Reichthum exegetischen Apparates, die Mannichfaltigkeit der Wendungen, die oft scharfsinnige Auffindung gar verschiedenen Sinnes in der Deutung einerunddderselben Stelle nicht verkennen; wenngleich schon in der obigen Darstellung manchmal zu Tage getreten ist, wie seine Argumente theilweise in der exegetischen Begründung ihre schwächste Seite haben, inwiefern er oft nicht unbefangen den Text nimmt wie er ist, sondern aus dogmatischen, apologetischen oder polemischen Gründen dem Texte Gewalt anthut, um ihn in seinem Interesse zu deuten. Jene Erweiterung des Begriffs messianischer Stellen im alten Testamente, jene naive, fast identificirende Nebeneinanderstellung des alten und neuen Testaments zu gleichmäßigem Gebrauche für dogmatische Beweisstellen, bei welcher z. B. Hob. 2. 8, 4. unmittelbar auf die Menschwerdung Christi gedeutet wird, welche ihn befähigte menschliche Leiden auf sich zu nehmen, bei welcher Psalm 32, 9 das Wort „seid nicht wie Rosse und Maulthiere“ unmittelbar als „Ausspruch des menschenfreundlichen Logos angesehen wird, welcher deshalb gekommen war, um das Verlorene wieder zu finden“, oder Gen. 6, 2. die בְּנֵי הָאֱלֹהִים ebenfalls wie die Söhne Gottes im neuen Bund im Sohne allein das Princip ihrer Gotteskindschaft haben sollen u. s. w. — eine solche exegetische Befangenheit ist natürlich heut zu Tage längst unhaltbar geworden, wie uns ähnliche exegetische Verstöße schon oben bei seiner Auslegung von Phil. 2, 5. ff. Hebr. 3, 2. Thren. 4, 20. begegnet sind. Davon unterscheidet sich natürlich die absichtlich und bewusster Weise typische Auslegung, wie uns ein besonders schlagendes Beispiel davon im sechsten Festbrief begegnet. Insbesondere sind die Festbriefe auch reich an schönen Stellen, in welchen die bloß vorübergehende, schattenhafte Bedeutung des mosaischen Gesetzes sowie der ganzen alttestamentlichen Oekonomie ausgesprochen und den Häretikern entgegengehalten wird, welche praktisch das antiquirte Judenthum noch festhalten wollen.

2) Um so größer ist aber der Ruhm seiner Argumentation in dogmatischer Hinsicht: die Umsicht und Consequenz, mit der er den Einfluß seines Dogma's auf die ganze Dogmatik hindurch verfolgt; der tiefe Ernst, mit dem er das ganze Gewicht der Sünde und ihres Gerichtes, des Todes, darlegt; wie andrerseits die Vollständigkeit aller soteriologischen Momente, welche er im Einzelnen aufzählt und tiefer begründet; die dreifache Beziehung, nach welcher er richtig die Einheit des Sohns mit dem Vater durchführt, dabei aber auch den Unterschied zwischen Beiden in seiner Nothwendigkeit anerkennt, wenn auch noch nicht näher erörtert: — das alles sind Puncte, welche seiner dogmatischen Erkenntniß und Tiefe alle Ehre machen und ihn vortheilhaft auszeichnen, nicht nur vor seinen Zeitgenossen, sondern vor vielen Theologen späterer Zeit, vor denen er manche wichtige Begriffe voraus hat, die später wieder in Vergessenheit kamen und hernach oft müh-



sam erst wieder errungen und dem dogmatischen Bewusstsein wieder nahe gelegt werden mussten. Wie wenig bloss äusserliche Vergebung der Sünden uns helfen würde, ohne innerliche Aneignung des Heils und Einpflanzung eines neuen Lebens, hat er in einer Weise gezeigt, wie Hugo Grotius mit seiner äusserlichen Versöhnungslehre sie nicht geahnt hat. Der Begriff der Katholicität begegnet uns bei ihm in seinem elften Festbriefe schon ganz im Sinne der universalitas, antiquitas und consensio des Vincentius von Lerinum [28]). Insbesondere macht ihm der von ihm so klar und richtig ausgesprochene Begriff der καινὴ κτίσις Ehre, welcher nach langer Verdunklung und Vergessenheit namentlich durch Rothe in seinem Werthe erkannt und in sein Recht wieder eingesetzt worden ist; wie auch die gründlich durchgeführte Bezeichnung Christi als des zweiten Adam, des pneumatischen Menschen, des Vollenders der Gattung, welche auch abgesehen vom Sündenfalle einer Erhebung ins geistige Wesen (im Gegensatz des ἄνθρωπος χοϊκὸς und ψυχικὸς cf. 1. Kor. 15, 45 — 47.) und auf eine höhere Existenzform gegenüber ihrer natürlichen zu ihrer Bestimmung und Seligkeit bedurfte. Denn, sagt er or. II, 78. „zum ewigen Leben hätten wir von uns selber nimmermehr gelangen können (nicht: da wir sündig geworden sind, — sondern:), da wir von der Erde sind.

3) Um den Athanasius nach seinen speculativen oder philosophischen Ansichten zu charakterisiren, soll hier nur erinnert werden an den Werth, den er auf die Stelle Prov. 8, 30 f. legt, wo der Sohn, die ewige Weisheit, als innerlich nothwendig mit dem Wesen Gottes verbunden erscheint, um darin sich selber zu beschauen und daran sich zu freuen (I, 20 c. Ar.: αὐτὸς ὁ θεὸς γεννητής ἐστι ταύτης, ἐν ᾗ ἑαυτὸν ὁρῶν προσχαίρει ταύτῃ); an seine Unterscheidung zwischen Wesen und Willen Gottes, (jenem der Logos (opera ad intra), diesem die Welt (opera ad extra) angehörend); an den Vorrang, den er dabei dem Wesen vor dem Willen giebt; an die Stellen, in welchen Beides ausgesprochen liegt, die Immanenz Gottes in der Welt wie das relative Fürsichsein der Welt; sowie endlich an seinen biblischen Realismus, wie er uns im Gegensatze zu jedem einseitigen Idealismus bei ihm begegnet ist.

4) Das praktische Moment aber verliert Athanasius dabei nie aus den Augen: mit richtigem Tacte legt er bei den drei göttlichen Hypostasen darauf so viel Werth, dass sie für uns die dreifache Causalität alles Heiles sind, und eben darum die transeunte Trinität das Erkenntnissprincip für die immanente. Daher auch die Ausführlichkeit, mit der er bei allen Momenten der Erlösung verweilt; auch hierin wie in seiner ganzen Erscheinung es bekundend, dass der rechte Glaube, zumal an diess Grunddogma der Kirche, ebenso förderlich für die Tiefe der Erkenntniss sich erweist, als fruchtbringend und gewinnreich fürs Leben und Wirken!

---

[28]) „Wenn auf gleiche Weise von allen Denen, die überall sind, Gebet zu Gott aufsteigt, wenn die ganze katholische Kirche, die da überall ist, unter Freude und Jubel zugleich und in einer und derselben Weise die Anbetung Gottes vollbringt, welche Glückseligkeit wird dann sein!" Vgl. Larsow l. c. S. 123. Anm. 4.

V.

Ueber die pragmatische Sanction Ludwig's des Heiligen.

Eine Abhandlung zur Würdigung ultramontaner Kritik auf dem Gebiete der Geschichte.

Von

Dr. ph. W. G. Soldan,

Professor am Gymnasium in Gießen.

I. Einleitung.

Unter den Beschützern und Beförderern der gallicanischen Kirchenfreiheiten hat die Geschichte bis auf die jüngste Zeit herab Ludwig dem Heiligen eine hervorragende Stelle angewiesen. Dasjenige, worauf, wenn von seinen Verdiensten in dieser Beziehung die Rede ist, ganz besonders hingewiesen wird, ist das Edict welches unter dem Namen seiner pragmatischen Sanction bekannt ist. Dasselbe lautet folgendermaßen [1]):

„Ludovicus, Dei gratia Francorum Rex, ad perpetuam rei memoriam. Pro salubri ac tranquillo statu ecclesiae regni nostri nec non divini cultus augmento et Christi fidelium animarum salute, utque etiam gratiam et auxilium omnipotentis Dei, cujus soli ditioni ac protectioni regnum nostrum subjectum semper exstitit et nunc esse volumus, consequi valeamus, quae sequuntur hoc edicto consultissimo in perpetuum valituro statuimus et ordinamus.

Primo ut ecclesiarum regni nostri praelati, patroni et beneficiorum collatores ordinarii jus suum plenarie habeant et unicuique sua jurisdictio debite servetur. — 2) Item ecclesiae cathedrales et aliae regni nostri liberas electiones et earum effectum integraliter habeant. — 3) Item simoniae crimen pestiferum, ecclesiam labefactans, a regno nostro penitus eliminandum volumus et jubemus. —

[1]) Wir geben den Text nach der ältesten bekannten Handschrift, Bibl. Imp. Mscr. No. 1597, fol. 184, wo die Ueberschrift lautet: Sanctio pragmatica tempore sancti Ludovici Regis Franciae edita. Das Manuscript trägt die Kennzeichen der Mitte des 15. Jahrhunderts an sich. Im Obigen bedienen wir uns der jetzt üblichen Orthographie und setzen des leichteren Citirens wegen jedem Artikel seine Ordnungsziffer vor.

4) Item promotiones, collationes, provisiones et dispositiones praelaturarum, dignitatum et aliorum beneficiorum quorumcunque et officiorum ecclesiasticorum regni nostri secundum dispositionem, ordinationem et determinationem juris communis et sacrorum concipiliorum ecclesiae Dei atque institutorum antiquorum sanctorum patrum fieri volumus pariter et ordinamus. — 5) Item exactiones et onera gravissima pecuniarum per curiam Romanam ecclesiae regni nostri impositas vel imposita, quibus regnum nostrum miserabiliter exstitit depauperatum, sive etiam imponendas vel imponenda levari aut colligi nullatenus volumus, nisi duntaxat pro rationabili, pia et urgentissima causa vel inevitabili necessitate, ac etiam de spontaneo ac expresso consensu nostro ac ipsius ecclesiae regni. — 6) Item libertates, franchisias, immunitates, praerogativas, jura et privilegia per inclitae recordationis Francorum Reges, praedecessores nostros, et successive per nos ecclesiis, monasteriis atque locis piis et religiosis nec non personis ecclesiasticis regni nostri concessas et concessa innovamus, laudamus, approbamus et confirmamus per praesentes.

Earumdem tenore universis justitiariis, officiariis et subditis nostris, aut eorum locatenentibus, praesentibus et futuris, et eorum cuilibet, prout ad eos pertinuerit, districte praecipiendo mandamus, quatenus omnia et singula supradicta diligenter et attente servent, teneant aut custodiant, atque servari, teneri ac custodiri inviolabiliter faciant, nec aliquid in contrarium quovis modo faciant vel attentent, seu fieri et attentari permittant, transgressores aut contrafacientes juxta casus exigentiam tali poena plectendo, quod ceteris deinceps cedat in exemplum.

In quorum omnium et singulorum testimonium praesentes litteras sigilli nostri appensione muniri fecimus.

Datum Parisius anno Domini millesimo ducentesimo sexagesimo octavo [2]".

Es bedarf einer nur mäßigen Kenntniß der kirchlichen Verhältnisse jener Zeit, um sich zu überzeugen, daß der Inhalt des obigen Edictes durchaus conservativer Natur ist. Bestehende Rechte werden bestätigt, alte Freiheiten und Privilegien erneuert, offenbare Mißbräuche verboten und die kirchlichen Institutionen und Corporationen unter den Schutz des bürgerlichen Gesetzes gestellt. Und Dieses alles geschieht fast durchgängig in so allgemeiner, gewissermaßen constitutiver Fassung, daß man,

[2]) d. h. nach neuerer Computation 1269.

wäre nur der fünfte Artikel nicht, im Zweifel sein würde, gegen welche bestimmte Seite hin die Kirche zunächst in Schutz genommen werden solle. Wirklich hat Raynaldus, der diesen fünften Artikel nicht kannte, weil ihm nur der verstümmelte Abdruck der pragmatischen Sanction bei la Bigne vorlag, angenommen, Ludwig IX. habe in Folge päpstlicher Reclamationen durch jenes berühmte Gesetz die Kirche nur gegen die Eingriffe seiner eignen Beamten sicherstellen wollen, und spendet darum dem heiligen König wegen seiner Ergebenheit und seines Gehorsams gegen den Papst reichliches Lob [3]). Aber es ist Nichts gewisser, als daß der fragliche Artikel wirklich in den Text gehört. Die ältesten Handschriften und Druckausgaben enthalten ihn; in Actenstücken des pariser Parlaments findet er sich bald wörtlich, bald im Auszuge; und eine Verordnung Ludwigs XI. giebt ebenfalls den Inhalt desselben mit der ausdrücklichen Hinweisung, daß er einem Edicte Ludwig's des Heiligen vom März 1268 (69) angehöre. Wenn nun hiermit freilich noch nicht der Schluß nothwendig wird, daß die Pragmatica in allen ihren Theilen sich ausschließlich gegen Rom richte, — da ja ein Schutzgesetz gegen mögliche Angriffe von mehr als Einer Seite her Front machen kann, — : so hat doch, gestützt durch anderweitige Erwägungen, die Ansicht fast allgemeine Geltung gefunden, daß die Pragmatica ihrem Zwecke nach nicht wohl anders zu erklären sei, als daß sie ganz vornehmlich gegen römische Uebergriffe Verwahrung einlege. Im 15., 16. und 17. Jahrhundert, wo der Streit mit Rom über die gallicanischen Freiheiten fast nicht aufhörte und die Könige bald im Verein mit dem Klerus, der Universität und dem Parlament kräftigst für dieselben in die Schranken traten, bald im Widerspruch mit diesen Corporationen durch verhandelte oder wirklich abgeschlossene Concordate ebendieselben bedrohten oder beengten, ist die Pragmatica vielfältig als Autorität und Vorgang angerufen worden; und noch in den Verhandlungen des französischen Klerus von 1682, sowie in der Apologie, welche Bossuet zur Rechtfertigung der damaligen, in Rom so übelgenommenen Beschlüsse schrieb, spielt sie eine ansehnliche Rolle. Sie erscheint demnach gewissermaßen als die ursprüngliche, durch die Pragmatica von 1438 nur erweiterte und näher bestimmte Magna Charta der gallicanischen Freiheiten; und im Laufe der geschichtlichen Entwickelung hat dieses Actenstück eine Bedeutung erlangt, die sein einfacher, nichts Neues bringender Inhalt, der fast durchgehends nur sich von selbst verstehende Bestimmungen zu geben scheint, auf den ersten Blick kaum erwarten läßt.

[3]) Annal. eccles. ad ann. 1268. No. 37.

Aber während auf der einen Seite von den Gallicanern die Verordnung eines canonisirten Königs mit Stolz und Zuversicht angerufen wurde, war sie auf der andern begreiflicherweise den Ultramontanen eben wegen ihres Urhebers ein nicht geringer Dorn im Auge. Wie sollten aus dem Munde eines Heiligen Bestimmungen hervorgegangen sein, in denen man nichts als Auflehnung und Lästerung gegen den römischen Stuhl erkennen wollte? Es hätte darum wohl nahe gelegen, die Autorität des unwillkommenen Actenstückes dadurch zu schwächen oder zu beseitigen, daß man dessen Aechtheit in Frage stellte. Doch dieß ist sehr lange Zeit nicht geschehen, selbst nachdem dasselbe Jahrhunderte hindurch in öffentlichen und amtlichen Verhandlungen citirt und längst auch dem Drucke übergeben worden war. Man behalf sich vorerst lieber mit mildernden Interpretationen des besonders mißliebigen fünften Artikels. Ludwig Thomassin scheint der Erste gewesen zu sein, der gegen die Aechtheit der Pragmatica bestimmtere, obwohl noch ziemlich bescheidene Zweifel erhob [4]). Es kann uns gleichgültig sein, ob dieser Schriftsteller, wie Beugnot meint, für seine Dienstleistungen durch Vermittlung des Cardinals Barberini vom römischen Hofe mit namhaften Belohnungen bedacht wurde, oder nicht; in einer wissenschaftlichen Frage werden wir es hier weit mehr mit seinen Argumenten als mit seinen Motiven zu thun haben. Thomassin's Argumente wurden aber bald auch von einem anonymen Schriftsteller, der gegen die Beschlüsse des gallicanischen Klerus von 1682 auftrat, wiederholt und fanden durch Bossuet eine weit mehr wegwerfende als gründliche Widerlegung. Es sei — so meinte der berühmte Bischof von Meaux — die pragmatische Sanction, dieses seit Jahrhunderten von der Geistlichkeit, von den Behörden und den Reichsständen citirte und gepriesene und von keinem Menschen beanstandete Document, neuerdings sogar von Franzosen ohne den mindesten Nachweis in ihrer Aechtheit angezweifelt worden, — „postquam nempe audemus insimulare falsi, quidquid gustui non sapit" [5]).

Im Ganzen ist indessen der Glaube an die Aechtheit der pragmatischen Sanction bis auf die neuesten Zeiten herab in Frankreich unerschüttert geblieben. Gesetzsammlungen wie Geschichtwerke, — unter

[4]) Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia etc. Tom. II. Lib. I. Cap. 43. §. 11. Lib. II. Cap. 33. §. 4. Tom. III. Lib. I. Cap. 42. §. 17. (Nach der venediger Ausg. v. 1773).

[5]) Defensio declarationis conventus cleri Gallicani anno 1682 de ecclesiastica potestate (Mainz 1788). Pars III. Lib. XI. Cap. 9. Pag. 273 ff.

den letzteren namentlich auch Fleury's große Kirchengeschichte, — geben Dieselbe als ein unbezweifeltes Werk Ludwig's IX.; nur hier und da erhob ein Jesuit oder ein Sammler von Heiligengeschichten seine wenig beachtete Stimme dagegen. Auch in der von der pariser Akademie gekrönten Preisschrift Beugnot's (Essai sur les institutions de Saint Louis, Paris 1821) erscheint die pragmatische Sanction wieder als ein Hauptbestandtheil in dem Complexe wichtiger Reformen, welche dieser Schriftsteller dem König zum Verdienste rechnet. Uebrigens versäumte Beugnot nicht auch die Aechtheitsfrage zu berühren; eine Frage die, wie er sagt, als abgethan betrachtet werden könnte, „wenn nicht der Eigensinn etlicher verkehrten Köpfe darthäte, daß der Irrthum nie veraltet".

Die Streitfrage wurde indessen in sehr ausführlicher Weise wieder aufgenommen von Raymond Thomassy, der eine eigne Broschüre dem Nachweise der Behauptung widmete, daß die sogenannte pragmatische Sanction ein ebenso verwegenes als folgenreiches Falsum des 15. Jahrhunderts sei, ein in den Annalen des französischen Klerus vielleicht beispielloser Betrug, erzeugt in einer Zeit politischer und religiöser Zersetzung und eingeschoben unter die Verordnungen des Königreichs, um den antikatholischen Tendenzen der modernen gallicanischen Kirche, die von der Kirche des 13. Jahrhunderts so sehr verschieden sei, Vorschub zu leisten [6]). Diese Schrift, die den Namen eines ehemaligen Zöglings der Ecole des Chartes an der Spitze trägt, ist nicht ohne Geschick abgefasst und enthält Manches, was als Zweifelsgrund einer nähern Erwägung wohl werth ist; dabei sind die zuversichtliche Sprache des Verfassers und die Gewandtheit, womit er von den Hauptsachen den Blick abzulenken sucht, um Untergeordnetes oder Fremdartiges desto mehr in den Vordergrund treten zu lassen, allerdings geeignet, das Auge des flüchtigen Lesers, zumal wenn Derselbe die üblichen Voraussetzungen von mittelalterlicher Romantik mitbringt, zu blenden und im ersten Momente den Eindruck des geführten Beweises zu hinterlassen. — Was Thomassy gegeben, ist neuerdings von Dr. Karl Rösen, Priester der Diöcese Münster, wiederholt worden, dessen „kirchengeschichtliche Abhandlung" über diesen Gegenstand sich im Wesentlichen, ohne dieß übrigens zu bekennen, nur als eine freie, die Reihenfolge des Stoffes etwas anders ordnende und etliche unerhebliche Zuthaten beigebende Uebertragung von Thomassy's Arbeit darstellt [7]). Auch Herrn Rösen ist hierbei eine ge-

[6]) De la Pragmatique-Sanction attribuée à Saint Louis. Paris und Montpellier 1844.

[7]) Die pragmatische Sanction, welche unter dem Namen Ludwig's IX.,

wisse Gewandtheit nicht abzusprechen, ja in Einem Puncte hat er hierin seinen Vorgänger noch übertroffen. Mit anscheinender Offenheit und mit dem sichern Gefühle, daß es ihrer Sache nicht schaden könne, drucken Beide sogar ein altes Zeugniß, das für die Aechtheit der pragmatischen Sanction angerufen werden könnte, ab und geben dabei ihre Verwunderung zu erkennen, daß Dasselbe von den Vertheidigern der Aechtheit bisher noch nicht benutzt worden sei. Näher besehen ist indessen diese Offenheit eine sehr wohlfeile; denn jenes Zeugniß ist längst bekannt und von Durand de Maillane bereits im J. 1771 zu Gunsten der pragmatischen Sanction geltend gemacht worden [8]). Aber während Thomassy den Text doch wenigstens unverstümmelt giebt, unterschlägt Rösen durch Auslassung zweier Wörter gerade den entscheidendsten Punct und erspart sich so die Mühe und Verlegenheit, in seiner Widerlegung über diesen mißlichen Punct hinauszukommen.

Im Nachfolgenden soll die Ansicht begründet werden, daß die Aechtheit der pragmatischen Sanction durch die Anfechtungen ihrer Gegner, insbesondre durch die Ausführungen Thomassy's und Rösen's, keineswegs mit Grund angegriffen, daß vielmehr Ludwig IX. auch jetzt noch als der Urheber jenes merkwürdigen Statuts zu betrachten und an eine Fälschung des 15. Jahrhunderts nicht zu denken sei. Die von den Bekämpfern der Aechtheit vorgebrachten Argumente lassen sich in folgende Hauptpuncte zusammenfassen: Die pragmatische Sanction — so hat man gesagt — richtet sich gegen Mißstände, die in den Verhältnissen der gallicanischen Kirche jener Zeit entweder gar nicht, oder doch nicht in dem Maaße vorhanden waren, daß sie zur Erlassung eines so scharfen, den römischen Stuhl beleidigenden und beeinträchtigenden Gesetzes genügenden Anlaß bieten konnten; dagegen berührt sie gerade den einzigen erheblichen Streitpunct, welcher zwischen Rom und der Regierung zu wirklichen und wiederholten Differenzen führte, gar nicht. Ferner verträgt sich Dieselbe weder mit dem frommen Geiste des Jahrhunderts, noch mit Ludwig's IX. persönlichem Charakter und seinem Verhältnisse zu den gleichzeitigen Päpsten. Kein gleichzeitiger Schriftsteller erwähnt sie, eine lange Zeit hindurch weist keine Parlamentsacte, keine

---

des Heiligen, Königs von Frankreich, auf uns gekommen. Eine kirchengeschichtliche Abhandlung u. s. w. München 1853. Münster, in Commission der Theissing'schen Buchhandlung. (Mit einer Widmung an den Bischof von Münster).

[8]) Durand de Maillane, Les libertez de l'Eglise Gallicane prouvées et commentées etc. (Lyon 1771) Tom. III. pag. 667.

nachfolgende Verordnung in bestimmter Weise auf sie zurück; und erst nach 170 Jahren, gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts, wo man damit umging die Pragmatica von Bourges zu erlassen, wird sie plötzlich zum Vorschein gebracht. Der Text endlich trägt auch in der Form das Gepräge der Unächtheit, indem er eine von Ludwig IX. sonst niemals gebrauchte Eingangsformel enthält und am Schlusse statt der damals üblichen Beamtennamen solche aufführt, die jener Zeit nicht angehören.

II. Der Inhalt der Pragmatica in den wirklichen Verhältnissen der Zeit begründet.

Es ist also vor Allem behauptet worden, daß die gallicanische Kirche nicht nöthig gehabt habe von Ludwig gegen römische Mißbräuche und Uebergriffe in Schutz genommen zu werden, von welchen sie gar nicht bedroht gewesen. Gehen wir die einzelnen Positionen der Pragmatica durch, so finden sich hier folgende Puncte.

Artikel I. und II. Der erste Artikel garantirt den Prälaten, Patronen und ordentlichen Collatoren ihr ungeschmälertes Recht sammt der einem jeden zustehenden Jurisdiction; der zweite schützt die Domcapitel und Klöster bei der freien Wahl der Bischöfe und Aebte. Wodurch — so hat man gefragt — hat denn Rom in jenem Jahrhundert jemals die in diesen beiden Artikeln geschützten Rechte und Freiheiten beeinträchtigt?

Wir können hierauf ebenso bündig als aus den besten Quellen antworten. Um von den aufkommenden Eingriffen in die eigentliche Gerichtsbarkeit zu schweigen, so war die Beeinträchtigung der Beneficienverleihungen durch den Unfug des Precistenwesens und die immer weitergreifenden päpstlichen Reservationen bereits in vollem Gange; und eine vollständige Vernichtung drohte den Wahl- und Collationsrechten, sobald es den Päpsten gefallen würde einem gewissen Grundsatze, den eine Bulle Clemens des Vierten in den letzten Regierungsjahren Ludwig's IX. vorerst nur einleitungsweise aussprach, seine volle Anwendung zu geben. Es ist eine bekannte Thatsache, die hier keines Beweises bedarf, daß seit Hadrian IV. Schaaren sogenannter Precisten die Länder überschwemmten, die man von Rom aus den Domcapiteln und Abteien mit Empfehlungen für Pfründen zusandte. Die Bitte wurde bald zur leeren Form; wo sie keine Beachtung fand, folgten Befehle und Executoren nach. Auch Clemens IV., der letzte Papst während Ludwig's IX. Regierung, übte zur großen Unzufriedenheit der französischen Prälaten jene Sitte, doch ohne eigentliche Executionsbriefe. Einst beschwerte sich

der Bischof von Beauvais über die Zusendung zweier dieser Precisten. Clemens verwies ihm dieses Benehmen als vollkommen unbegründet; denn er habe ja nur „nudas prorsus et simplices preces“ an ihn gerichtet, während andre Päpste vielleicht in ganz andrem Tone gesprochen haben würden [9]). Und doch wusste man sehr wohl, daß solche „einfache Bitten“ auch aus dieses Papstes Munde in Wirklichkeit als Befehle entgegenzunehmen waren; denn erst drei Wochen vorher hatte Clemens dem Bischof von Evreux bei einer ähnlichen Weigerung dieses ganz deutlich erklärt [10]). — Indessen war das Precistenwesen im Grunde doch nur ein Umweg, der nur so lange genehm bleiben konnte, als nicht ein kürzerer Weg gebahnt war. Und man suchte einen solchen zu finden. Schon Innocenz III. sandte seine Ernannten zuweilen sogleich mit der Collationsbulle in der Tasche. Auf dem Concil zu Bourges 1226 suchte Honorius III. durchzusetzen, daß dem Papste an jeder Kathedralkirche und Abtei Frankreichs die Besetzung zweier Präbenden reservirt würde, scheiterte aber mit diesem Versuche an dem Widerstande, den er bei den Geistlichen und der Regierung gleichmäßig fand. Es ward sogar ein Schisma als die mögliche Folge weiterer Anforderungen dieser Art in Aussicht gestellt. Ebendemselben Papste gab die Unterdrückung der albigensischen Ketzerei in Südfrankreich Vorwand oder Veranlassung, sogar Bischöfe ohne Weiteres unmittelbar einzusetzen. Gleiches wurde dann auch in Neapel versucht; aber Friedrich II. wies die zu Rom ernannten Prälaten von den ihnen bestimmten Sitzen mit Berufung auf die kanonischen Wahlen zurück. Unter Innocenz IV. dauerten diese Mißbräuche in großem Maaßstabe fort. Bekannt sind die Beschwerden, die namentlich aus England wiederholt und nachdrücklich hiergegen erhoben wurden. An manchen Orten kam es hierüber sogar zu offenen Widersetzlichkeiten. So drohten 1245 die Domherren von Lyon, die vom Papste ernannten Beneficiaten, die seine Verwandten waren, in den Rhône zu werfen [11]). Gegen das Ende seines Pontificats sah sich Innocenz genöthigt in einer Bulle vom 23. Mai 1252 selbst einzugestehen, daß die Beschaffenheit der Zeitverhältnisse und die Zudringlichkeit der Menschen ihn vermocht habe in verschiedenen Ländern über Erzbisthümer, Bisthümer,

---

9) Breve vom 22. Jun. 1266. Martene et Durand, Thesaur. nov. anecdot. Tom. II. p. 337.

10) Breve v. 31. Mai 1266. Martene et Dur. a. a. O. p. 337: „Licet autem preces Romani Pontificis apud sollicitudinis suae participes habere debeant vim praecepti; is tamen etc.“.

11) Matth. Paris Hist. maj. pag. 578 (Ausg. von Wats, London 1684).

Abteien und Priorate zu verfügen, daß er aber jetzt einsehe, es sei besser, für die Kirche als für die Personen zu sorgen, daß er daher die kanonischen Wahlen und die Collationen wieder in ihre Rechte einsetze und das Geschehene für ungültig erkläre [12]. An diese Erklärung banden sich indessen die Nachfolger nicht. Als Urban IV. den Cardinal Simon als Legaten nach Frankreich sandte, gab er ihm, damit er die Zwecke seiner Legation desto besser erreichen möchte, auch die Ermächtigung, fünf Präbenden an verschiedenen Kathedralen an seine Kleriker zu vergeben, und zwar mit der Bann-Androhung gegen jeden Widersprechenden und mit der inhaltschweren Clausel „non obstantibus", wodurch alle Gewohnheits- und statutarischen Rechte, selbst die zu Rom bestätigten, und sogar die Zusicherungen früherer päpstlicher Bullen für den gegenwärtigen Fall ausser Wirkung gesetzt wurden [13]. Indessen fand man es gerathen nicht zu rasch auf einmal voranzugehen, dabei aber der Zukunft das Ihrige zu wahren. Urban's Nachfolger Clemens IV. verkündigte daher in einer Bulle von 1265, daß, obgleich bekanntermaßen die unbeschränkte Verfügung über sämmtliche geistliche Stellen dem Papste zustehe, so daß er nicht nur bereits erledigte vergeben, sondern auch die Anwartschaft auf noch zu erledigende ertheilen könne, er dennoch für jetzt sich nur, einer alten löblichen Gewohnheit zufolge, die „apud sedem apostolicam vacantia" in der Weise reservire, daß die ordentlichen Wahl- und Collations-Berechtigten in solchen Fällen durch ihn ausgeschlossen seien [14].

Diese Bulle war mehr als alles Bisherige geeignet den Widerspruch eines gewissenhaften Königs zum Schutze seiner Landeskirche herauszufordern; und es ist gewiß nicht ohne Grund, wenn de Marca und Beugnot die Emanation der Pragmatica in einen ursächlichen Zusammenhang mit derselben bringen. Man darf sich mit einiger Verwunderung fragen, woher wohl Rösen (S. 25), indem er beide Männer bekämpft, den Muth nimmt zu behaupten, diese päpstliche Bulle habe ja nichts Neues gebracht, ihre Bestimmungen seien schon lange vor Ludwig anerkannt gewesen, der Papst berufe sich auf eine alte Gewohnheit. Nicht in den dispositiven Worten der Bulle liegt die Neuerung und die Gefahr, wohl aber in dem verhängnißvollen Licet des Vordersatzes, der das Damoklesschwert über das gesammte Wahl- und Collationsrecht der Capitel, Klöster, Prälaten und Patrone aufhängt. Herr Rösen muß

[12]) Matth. Paris. Additamenta p. 1142 (Wats). Vgl. Thomassin, Vet. et nov. eccl. disc. T. II. Part. II. Lib. I. Cap. 43. §. 9.

[13]) Mart. et Dur., Thes. nov. anecd. Tom. II. p. 66.

[14]) Sixti Decretal. Lib. III. Tit. 4. cp. 2.

diesen Vordersatz entweder nicht gekannt, oder Gründe gehabt haben, die Bedeutung, die einer römischen, gleichsam nur gelegentlich in's Weite hinausgeworfenen Aufstellung einwohnen kann, zu ignoriren. Uebrigens zeigte der Erfolg sehr bald, daß der Papst nicht einmal die dispositiven Sätze der Bulle nach dem Herkommen, das Diese doch anrief, auszulegen gesonnen war. Nach dem Herkommen galt allerdings eine Stelle für vacant apud curiam, deren Inhaber zu Rom oder sonst am päpstlichen Hofe gestorben war, nicht aber eine solche, die dadurch erledigt wurde, daß der bisherige Inhaber zu Rom vom Papste selbst zu einer höhern Würde befördert oder geweiht wurde. Hierüber aber ist es, wie wir sehen werden, in dem kurzen Zeitraum, der zwischen dem Datum der Bulle und dem der Pragmatica liegt, noch zweimal zwischen Clemens und dem König zu Auseinandersetzungen gekommen. — Bis zu welchem Grade aber der unter den Schutz des clementinischen Vordersatzes gestellte Mißbrauch zum Nachtheil der Ordinarien in sehr kurzer Zeit überwuchern konnte, davon wurde wenige Decennien später der Synode von Vienne ein Beispiel vorgelegt. „Ich kenne — so klagte dort ein durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichneter Prälat — eine Kathedralkirche die nur dreissig Präbenden besitzt. An Derselben traten im Laufe der letzten zwanzig Jahre fünfhundert und dreissig oder mehr Vacanzen ein; von Diesen hat aber der Bischof, ein Mann der während dieses ganzen Zeitraums und länger seiner Diöcese unter großen Mühen, Bedrängnissen und Leiden vorgestanden hat, nur zwei einzige vergeben können, weil die Menge Derjenigen die vom apostolischen Stuhle angestellt wurden im Wege stand, — und noch in diesem Augenblicke giebt es in der genannten Diöcese Exspectanten [15]). Es ist wahr, der Zeitraum auf welchen das hier angeführte Beispiel sich bezieht, beginnt erst mit dem einundzwanzigsten Jahre nach Ludwigs Tode: aber war denn wohl erst mit diesem Jahre das Uebel voll und fertig, wie Minerva aus Jupiters Haupt, emporgestiegen? Wir haben die Anfänge der verwerflichen Praxis schon zu Ludwigs Zeit kennen gelernt. Wenn aber auch Dieses nicht wäre, so bleibt es doch Thatsache, daß unter Ludwig schon eine Bulle vorhanden war, die diesem Mißbrauche zum Deckmantel dienen konnte, und daß es somit auch hier galt das Principiis obsta walten zu lassen.

Nach dem Vorstehenden ist es keinem Zweifel unterworfen, daß von Rom aus dem König als geschworenem Schirmherrn der gallicanischen Kirche vollgültiger Grund gegeben war, seine Schutzbefohlenen

[15]) Raynald. ad ann. 1311. No. 59.

durch eine Bestimmung, wie sie in den beiden ersten Artikeln der pragmatischen Sanction enthalten ist, gegen gegenwärtige wie noch zu erwartende Eingriffe in ihre Rechte sicherzustellen; und wenn Dieses in der Form, wie beide Artikel uns vorliegen, ohne namentliche Beziehung auf den Papst und dessen Curie geschah, so dürften wir hierin denselben schicklichen Tact erkennen, der etwas später auch die deutschen Kurfürsten leitete, als sie zu Rense gegen jede päpstliche Einmischung in die Kaiserwahl sehr bestimmt protestirten, ohne doch den Papst hierbei nur irgendwie zu nennen. Doch haben wir bereits oben bemerkt, daß ja ein Schutzgesetz nicht nothwendig nur nach Einer Seite hin gerichtet sein müsse, und es bleibt daher immerhin denkbar, daß der König nicht bloß gegen Rom, sondern auch gegen die Eingriffe seiner eignen Beamten oder seiner Nachfolger dem Klerus der Landeskirche eine Bürgschaft zu geben beabsichtigt haben könne.

Artikel III. verordnet, daß die Simonie ausgerottet werde. — Thomassy sowohl als Rösen wollen es unbegreiflich finden, worin Ludwig IX. Grund gefunden haben könne, Etwas der Art zu verordnen. „Was den dritten Artikel betrifft, — sagt Letzterer, — so haben die Gegner kaum versucht nachzuweisen, warum er sich in der Verordnung befindet". Wir wollen denn das etwa Versäumte hier nachholen und den Blick, den Thomassy zu Gunsten seiner Fälschungs-Annahme gern auf die Zeit des Schisma's hinüberlenken möchte, bei den Verhältnissen des 13. Jahrhunderts festhalten.

Bekannt ist, daß die Kirche durch ihre eignen Organe oft genug, und bis in jenes Jahrhundert hinein, die Simonie verboten hat. Noch das pariser Concil von 1212 und das Lateranconcil von 1215 haben derartige Beschlüsse. Aber der Begriff der Simonie war dehnbar, die Begierde nach Geld nicht klein, und an Spitzfindigkeiten willfähriger Scholastiker zum Schutze der Simonisten fehlte es nicht. Strengere Canonisten haben darum ihr Augenmerk auch auf die in höheren geistlichen Kreisen aufkommenden Geldabgaben für die Ertheilung geistlicher Güter gerichtet. Schon eine Bulle Benedicts VII. hatte, den Schlüssen einer unter Otto II. zu Rom gehaltenen Synode zufolge, gerügt, daß die Kirche Gottes, wie einst der Tempel zu Jerusalem, zum Schacherhause gemacht werde, und demzufolge alle Priester und Diakonen, die von ihren Bischöfen und Erzbischöfen die Weihe nicht unentgeltlich erhalten könnten, eingeladen nach Rom zu kommen und dieselbe sich dort unbefleckt von aller Simonie zu holen; doch sollten hiermit wirklich freiwillige

und ungeforderte Gaben nicht ausgeschlossen sein [16]). Indessen hielt schon Ivo von Chartres († 1115) dem römischen Hofe vor, daß Derselbe Bischöfen und Aebten, die zu Rom ihre Weihe empfingen, Benedictionsgelder abfordere (exigere), und weissagte, daß die Geldgier bis zum Ende der Welt dauern werde [17]). Thomas von Aquino, Ludwig's Zeitgenosse, lehrte, daß auch der Papst Simonie begehen könne [18]). Die Benedictions- und Consecrations-Gelder, die zwischen dem Papste und den Cardinälen getheilt zu werden pflegten, erklärte auch der berühmte Rechtslehrer Duranti für Simonie [19]). Ostiensis, Duranti's Lehrer, berichtet, daß zur Zeit Alexanders IV. (1254 — 1261) große Klagen über die Annaten stattfanden [20]). Nach altem Rechte aber, — so urtheilt der Erzbischof de Marca [21]), — schlossen die Annaten Simonie in sich; und das ist wenigstens gewiß, daß diese Abgaben auf dem costnitzer Concil von den Franzosen als simonistisch betrachtet wurden [22]). — Wie weit aber nun Dasjenige was in dem Urtheil der Menschen als Simonie galt, im dreizehnten Jahrhundert um sich gegriffen hatte, zeigen die Klagen und Berichte der Zeitgenossen. Matthäus Paris, der gelehrte Benedictiner von St. Alban, läßt sich also vernehmen: „Um diese Zeit (1241) stieg mit der Zulassung oder wohl auch auf Antrieb Gregors IX. die unersättliche, Recht und Unrecht vermengende Habsucht der römischen Kirche zu solcher Höhe, daß sie, wie eine gemeine, freche und für Jedermann feile und zugängliche Hure alle Scham bei Seite setzte und den Zinswucher nur als eine geringe, die Simonie aber als gar keine Ungebühr ansah". Zum Belege hierfür erzählt dann Paris von den zahlreichen Beispielen, die, wie er sagt, ihm zu Gebote stehen würden, nur eines, das allerdings einen schmachvollen, unter Gregors Autorität an einer englischen Abtei verübten Schacherversuch vorlegt, wo aber der König kraft seiner Stellung als Schirmherr der Kirche auf Anrufen des Abtes verbietend einschritt [23]). Die Stimmung in England war in dieser Beziehung schon längst eine erbitterte; was auch aus einer noch andern Erzählung desselben Autors hervorgeht. Als im Jahre 1238 die

[16]) De Marca, De concordia sacerdotii et imperii, Tom. III. Lib. VI. Cap. 10. Pag. 78. 79 (Neapel 1771).

[17]) De Marca a. a. O. S. 75.

[18]) Summa theol., Secunda Secundae, Quaest. C. Art. I. p. 187. (Colon. 1604). — [19]) De Marca III. p. 76. — [20]) De Marca III. p. 77.

[21]) De Marca III. p. 87.

[22]) De Marca III. p. 274 f. Jo. Gersonii Tractatus de simonia; Opp. Tom. II. p. 645. Haag, 1728.

[23]) Matth. Paris, Hist. maj. p. 493.

Studenten zu Oxford gegen den Legaten Otho, der sie beleidigt hatte, einen Tumult erregten, schrieen sie ihm nach: „Wo ist der Wucherer, der Simonist, der das Einkommen wegraubt und nach Geld dürstet, der den König verführt, das Reich untergräbt und mit unserer Beute die Fremden reich macht?"

Wir haben hier einen Gewährsmann citirt, von welchem Herr Rösen freilich sagt, „daß er in Dem, was er über die Päpste und die römische Kirche geschrieben hat, keinen Glauben verdiene". Matthäus Paris falle rücksichtslos über Kaiser, Könige, Bischöfe, Aebte und Mönche her, hechele insbesondere die Päpste durch, überhäufe sie mit Schmähungen aller Art, erzähle in blinder Leidenschaftlichkeit picante Anekdoten, unverbürgte, selbst unsinnige Sagen und allerlei Verdächtigungen, Uebertreibungen und Verleumdungen als historische Thatsachen. In diesem Verdammungsurtheil über Paris geht Rösen viel weiter, als selbst Baronius, Raynald und Lingard, die doch mit allen einsichtsvollen Geschichtskennern den hohen Werth der Geschichte des englischen Mönches gebührend anerkennen und bei aller Schmähsucht gegen die Päpste, die sie an ihm tadeln, doch nicht Alles und Jedes was Paris zum Nachtheil der Päpste erzählt, für erlogen und unglaubwürdig erklären. Wer nicht sein Urtheil unter die Herrschaft unbedingter Verehrung für Alles was von Rom ausgeht gefangen giebt, wird überdieß noch gar Vieles, was den genannten drei Geschichtschreibern bei Paris als schwere Anklage gegen den römischen Stuhl aufstieß und darum von ihrem Standpunkte aus nur allzu leicht als Uebertreibung oder Erdichtung erschien, als thatsächlich wohl begründet und vollkommen glaubwürdig betrachten dürfen. Die bittere Rhetorik des Mönches und seine Abneigung gegen Alles was nicht englisch ist, muß wohl unterschieden werden von Demjenigen, was er als Thatsache fest und bestimmt berichtet. Wenn das bloße „Durchhecheln" von Kaisern, Königen, Päpsten und Mönchen einen Geschichtschreiber um den Credit der Wahrhaftigkeit bringen sollte, was würde dann aus einem Tacitus, Gregor von Tours, Gibbon und Schlosser, ja aus Baronius, Raynald und Lingard selbst? Es giebt ein besseres Kennzeichen der Wahrheit, als das der salbungsvollen Rede und der andächtigen Bücklinge; und der ebenso unterrichtete, als für sein Zeitalter weitblickende und selbst von Rom aus mit sehr ehrenvollen Missionen betraute Mönch von St. Alban legt sein Inneres überall offen genug dem Blicke dar, um das Vertrauen zu erwecken, daß er nicht aus ketzerischer Bosheit und Scandalsucht Mährchen aufgreife oder gar erfinde, sondern daß seine nach allen Seiten hin sich ergießende

Morosität aus einem tiefen und sittlichen Gemüthe stamme, das in seiner Religiosität und seinem Patriotismus durch die ihn umgebende Wirklichkeit sich verstimmt und empört fühlte. Für die Geschichte des 13. Jahrhunderts, und namentlich auch für die Geschichte Ludwig's IX. ist es sehr zu beklagen, daß Paris schon mit dem Jahre 1259 abbricht; weder Joinville mit seinen vielen schätzbaren Einzelheiten, noch Gottfried von Beaulieu und Wilhelm von Nangis vermögen das Gefühl der Oede und Lückenhaftigkeit, das von da an, wo Paris zu erzählen aufhört, für lange Zeit auch auf der französischen Geschichte lastet, selbst nur einigermaßen zu beseitigen.

Da indessen Paris nun einmal in Beziehung auf seine Nachrichten über die Päpste bei den Gegnern anrüchig ist, so gedenken wir von seinen Zeugnissen hier nur einen möglichst eingeschränkten Gebrauch zu machen. Wir führen daher für die Simonie des 13. Jahrhunderts sogleich noch einen andern Zeugen vor, der wohl eine ähnliche Verwerfung nicht zu fürchten hat, nämlich den heiligen Edmund. Auf dem Concil von Vienne sprach der bereits oben angeführte Prälat: „Was die Geschenke und Gaben anbelangt, welche die Augen der Richter verblenden und die Herzen der Gerechten verkehren, so stimme ich den Worten eines Heiligen bei, den Worten des seligen Edmund, Erzbischofs von Canterbury, welcher also sagt: Durch Geschenke, welche gegen den Willen Gottes gegeben und angenommen werden, ist heutiges Tages die Christenheit verderbt, und es wird mit ihr zu Ende gehen, ehe die Christen sich dessen versehen, sofern sie nicht alles Fleisses von dieser Pest sich zu befreien suchen; denn die Geldgier, welche die Wurzel aller Uebel ist, hat heutzutage ihre Aeste und Zweige so weit ausgebreitet, und zwar am meisten in der Kirche Gottes, daß sie beinahe die ganze Welt überschattet; daher denn Viele, und am meisten die Geistlichen, das Gold lieber anschauen als die Sonne und all ihr Bitten und Flehen zum Herrn nur auf Gold richten". — Der heilige Edmund starb 1240 und wurde sechs Jahre nach seinem Tode canonisirt. Was konnte er unter den verderblichen Gaben, die im Gremium des Klerus weder gegeben noch angenommen werden wie Gottes Wille ist, Anderes verstehen als die Verbreitung simonistischen Unfugs? In diesem Sinne hat auch Raynaldus diese Worte verstanden. Wenn aber jener Unfug zur Zeit Ludwigs so mächtig war, daß ein Heiliger den Verfall der Christenheit aus demselben ableitet, ja ihren vollständigen Untergang weissagt, sofern man sich nicht von dieser Pest zu befreien suche, was Auffallendes oder Unzeitgemäßes liegt dann darin, wenn ein französischer König, der es mit der Kirche wohl

meint, wider den Unfug eine Verordnung giebt? Man wende nicht etwa mit Herrn Rösen (S. 30 und 48) ein, daß eine Solche von Seite der weltlichen Gewalt neben den Mühwaltungen der Päpste theils überflüssig, theils, weil es sich hier ja nur um kirchliche Dinge handelte, unbefugt und daher mit Ludwigs Charakter unvereinbar gewesen sein würde. Gegen römische Simonie wenigstens lag die Bürgschaft nicht zu Rom selbst; und daß auch die Kirche die römische Simonie nicht ohne die Mitwirkung der weltlichen Macht bewältigen zu können überzeugt war, beweist schon die pariser Synode von 829, welche erklärte, daß die simonistische Pest vor allen Dingen durch die Macht und Autorität des Kaisers, — es regierte damals Ludwig der Fromme, — im Vereine mit dem Klerus von dem Leibe der römischen Kirche abgeschnitten werden müsse (De Marca III. p. 74).

Artikel IV. will, daß die Verleihung der kirchlichen Aemter und Würden nach Maaßgabe des gemeinen Rechts, der Concilienschlüsse und kirchenväterlichen Einrichtungen geschehe. Wer behaupten wollte, daß auch dieser Artikel ohne einen eigentlichen Gegenstand sei, der würde uns entweder nachweisen müssen, daß die Pluralität und Cumulation der Beneficien, die Verleihung kirchlicher Aemter an Unfähige, Unwürdige und Abwesende, die Ertheilung von Anwartschaften auf noch unerledigte Stellen und Andres, was aus jenem Zeitalter als Mißstand uns berichtet wird, unwahr sei; oder er würde, wenn er die Thatsachen einräumt, darzuthun haben, daß Dieses alles den Bestimmungen des gemeinen Rechts, der Concilien und der Kirchenväter gemäß sei. Klagen aber liegen zur Genüge vor.

Im J. 1241 beschwerte sich die englische Nation förmlich bei Innocenz IV., daß man tüchtige Geistliche gar nicht mehr anbringen könne, weil alle Stellen an Römer vergeben würden, die, der Landessprache unkundig, nur das Geld aus dem Lande schafften; ein Italiener folge auf den andern, Armenpflege und Geistlichkeit seien vernachlässigt, die Predigt und der Gottesdienst verwaist, die Seelsorge verkümmert, Kirchen und Altäre zerfallen; durch die famose Formel „Non obstante" wisse Rom sich über die Verbindlichkeit geschworener Eide, über Herkommen, Urkunden, Concessionen, Statuten, Rechte und Privilegien hinauszusetzen [24]). In Frankreich sah sich das Provincialconcil von Château-Gontier (1231) zu der Bestimmung bewogen: ne ecclesia conferatur ignoranti linguam loci [25]). Etwas später entzündete sich ein heftiger

[24]) Matth. Paris p. 611.

[25]) Labbei et Cossartii ss. Concil. Tom. XI. P. I. p. 441.



Streit über die Pluralität der Beneficien. Eine Versammlung der Doctoren zu Paris entschied 1235 mit sämmtlichen gegen zwei Stimmen, daß man nur ein Beneficium besitzen dürfe. Der Bischof von Paris und die Bettelorden zeigten sich als heftige Gegner der Pluralität [26]). In einer neuen Versammlung (1238) wurde der Beschluß gefasst, daß es Todsünde sei, mehrere Beneficien zu besitzen, wenn eines zum Lebensunterhalte genüge [27]). Dieß kümmerte aber die Päpste wenig. So ermächtigte Innocenz IV. den Pandulfus von Subura, welcher schon ein Canonicat zu Châlons besaß, neben diesem auch noch andere Beneficien, selbst solche die mit der Seelsorge verbunden seien, anzunehmen, und es ist hierbei durchaus keine Beschränkung der Zahl zugefügt [28]). Und welches Bild der kirchlichen Zustände entwirft der schon mehrfach angeführte Prälat auf dem Concil zu Vienne! „Eine Menge, — so klagt er, — eine Menge verächtlicher und verworfener, in Hinsicht auf Wissen und Lebenswandel vollkommen unwürdiger Menschen wird in den geistlichen Stand aufgenommen und erhält die Priesterweihe. Daher kommt es, daß der ganze Stand entehrt dasteht, der kirchliche Dienst dem Tadel unterliegt und der Kirche selbst ein Aergerniß gegeben wird, indem die Laienwelt die zügellose Schaar höchst unwürdiger Priester in der Kirche erblickt. Aus ihrem schändlichen Leben und ihrer verderblichen Unwissenheit geht unendliches Skandal hervor, die Sakramente fallen durch sie der Geringschätzung anheim, und fast überall sind bei den Laien die Priester geringer geachtet, ja verachteter als die Juden. Viele Gesetze liegen vor, die eine so leichtsinnige Handauflegung verbieten; aber meines Erachtens muß man noch neue Vorkehrungen treffen, weil jene Gesetze auf's schlechteste gehalten werden ..... Leider schickt man den Gemeinden entweder untüchtige Menschen, die eine fremde Sprache reden und von barbarischer Abkunft sind, als Geistliche zu; oder, wenn es auch gute und tüchtige Männer sind, so residiren sie doch nie in ihrer Gemeinde, sondern verweilen zu Rom oder an den Höfen der Könige und Fürsten und beziehen auf dem Wege der Privilegien die Einkünfte ihrer Beneficien, ohne ihren Kirchen den mindesten Dienst zu leisten ..... Viele sind unter ihnen, die das Crucifix der Kirchen, deren Beneficien sie geniessen, nie mit ihren Augen erblickt haben. — ..... Daher sind zumal die Landkirchen räuberischen Wölfen preisgegeben; von diesem Schlangengezüchte werden ihre Zehnten, Güter und Gerechtsame geplündert, angegriffen und bewältigt; Privilegien, Freiheiten und alte

[26]) Bulaeus, Hist. Univers. Paris. Tom. III. p. 154 sq.
[27]) Bulaeus, III. p. 164. — [28]) Baluze, Miscell. lib. VII. p. 422.

Gewohnheiten werden verletzt, geschwächt und vernichtet, und Niemand erhebt sich dagegen und stellt sich als eine Mauer vor das Haus Israel. — ..... Während nach göttlichem und menschlichem Rechte einer einzelnen Person immer auch nur ein einzelnes Amt anvertraut werden soll, ... besitzt heutiges Tages, was wir mit Betrübniß erwähnen müssen, ein Einzelner, der überdieß noch nicht einmal recht befähigt ist, manchmal vier bis fünf Beneficien, d. h. vier bis fünf Würden, an verschiedenen Kirchen, zuweilen auch nur zwei oder drei; ja der Mißstand und die Verkehrtheit geht so weit, daß eine einzige Person, der für ihre Verhältnisse eine einzige Canonie oder Präbende in reichlichem Maaße ausreichen würde, an verschiedenen Orten deren zehn bis zwölf, und wohl noch mehr, erlangt, wie ich das selbst gesehen habe. Ach, manchmal könnte man mit Demjenigen, was ein einzelner Mensch an geistlichen Würden und Einkünften besitzt, funfzig bis sechzig wohlbewanderte und studirte Männer versorgen. Aus diesem verderblichen Mißbrauche folgt denn der Ruin der Kirchen, der Rückgang des geistlichen Amtes und der Verfall der Studien, welche in neuerer Zeit darum so arg darniederliegen, weil es den Prälaten unmöglich ist, geistig begabten Männern, die ihre Schule durchgemacht haben, eine Anstellung zu geben. Daß aber auch Knaben, die noch nicht zum Verstande gekommen sind und deren unmündiges Alter noch nicht begreift was ihnen vor Augen liegt, so viele Würden und Beneficien besitzen, — was soll ich dazu sagen? Ich weiß es kaum; aber es scheint erfüllt zu sein die Weissagung des Jesaias, da er sagt: „Siehe, der Herr Zebaoth wird von Jerusalem und Juda nehmen Hauptleute über funfzig und ehrliche Leute, Räthe und weise Werkleute und kluge Redner, und will ihnen Jünglinge zu Fürsten geben, und Kindische sollen über sie herrschen". Dieses und so vieles Andre, was man kaum mit Worten auseinandersetzen könnte, scheint in der Kirche Gottes einer Reformation zu bedürfen; aber es ist schwer oder wohl ganz unmöglich, für jedes einzelne Uebel ein besonderes Mittel zu beschaffen. Doch scheint ein allgemeines Mittel für den Augenblick zu genügen: nämlich, wenn man die Bestimmungen der heiligen Väter, der vier Hauptconcilien von Nicäa, Constantinopel, Ephesus und Chalcedon, ingleichen die des lateranischen, besonders in dem Capitel über die Verleihung der Präbenden, sowie auch etliche Decrete der Päpste sowohl am Haupte als an den Gliedern allgemein und unverbrüchlich zur Geltung bringen wollte [29])".

Solche Beschwerden also hören wir um die Mitte des dreizehnten

[29]) Raynald. ad ann. 1311, No. 58 ff.

Jahrhunderts, und solche Klagen wiederholen sich im Jahre 1311: wer wird sich überreden lassen wollen, daß die Zwischenzeit, in welche die pragmatische Sanction fällt, von den gerügten Mißbräuchen frei gewesen sei? Und wenn Ludwig in seinem Gesetze auf die Handhabung des gemeinen Rechtes, auf die Concilien und Kirchenväter zurückgegangen wissen wollte, was wollte er dann anders, als was 42 Jahre nach ihm der Prälat zu Vienne als das einzige Rettungsmittel empfahl, und was dem frommen König in seiner eignen Praxis, so oft er kraft seiner Patronats- oder Regalienrechte geistliche Stellen zu vergeben hatte, als unabweisliche Richtschnur galt [30])?

Artikel V, von den römischen Exactionen, ist allerdings am offensten und bestimmtesten gegen Rom gerichtet und darum auch den Ultramontanen der unangenehmste von allen. Rösen behauptet, gerade dieser Artikel stehe am meisten im Widerspruch mit den Zeitverhältnissen, und es sei fast gar nicht nachgewiesen, ob Grund zur Aufstellung desselben vorhanden gewesen. Wir geben ihm den von Natalis Alexander versuchten Nachweis, der ihm zu einer umständlichen Widerlegung Veranlassung giebt, ohne Bedenken preis; aber es giebt andre, nicht so leicht zu beseitigende Beweismittel.

Vor Allem ist hier die Rapacität päpstlicher Legaten zu erwähnen. Schon aus dem 12. Jahrhundert zeugen hierüber die Klagen und Warnungen von Männern wie Johannes von Salisbury, Bernhard von Clairvaux und Kaiser Friedrich I. Die Legaten, sagt der Erstere, hausen manchmal in den Provinzen, als wäre der Satan vom Angesichte des Herrn ausgegangen, um die Kirche zu geisseln; sie plündern die Länder aus, als ob sie die Schätze des Krösus von neuem zusammenbringen wollten (De Marca II, 650). Unübersetzbar ist (ebd.) Kaiser Friedrichs an Wortspielen reiche Rüge, indem er an Hadrian IV. schreibt: „Cardinalibus utique vestris clausae sunt ecclesiae et non patent civitates, qui non videmus eos Cardinales, sed Carpinales, non praedicatores, sed praedatores, non pacis corroboratores, sed pecuniae raptores, non orbis reparatores, sed auri insatiabiles corrasores etc.“. Gleicher Ruf blieb den Legaten auch im folgenden Jahrhundert. Was ihnen unter dem Namen der „Procuration“ vom Klerus verabreicht wurde, war anfänglich nach Maaß und Zweck nur zur Deckung bescheidener Reisekosten bestimmt gewesen, nahm aber nachgerade die Gestalt drücken-

[30]) Ueber Ludwigs Maximen bei der Ertheilung der Beneficien s. Wilh. v. Nangis (b. Duchesne V. 369) und die Verordnung Ludwigs v. 1269 bei Duchesne V, 423.

der und willkürlicher Contributionen an. Innocenz III. sah sich, als der mailändische Klerus die Procurationen verweigerte, zu der Erklärung bewogen, daß dieselben nothwendig, doch auf das Nothwendigste zu beschränken seien (ebd. S. 666). Es fragte sich hierbei aber, wie weit die Legaten selbst den Begriff des Nothwendigsten ausdehnen würden. Auf welchem Fuße Dieselben in England und Schottland lebten, davon geben Matthäus Paris und Hektor Boethius zahlreiche Beispiele. Als Gregor IX. im J. 1237 den Cardinal Otho nach England sandte, liessen ihm die französischen Bischöfe bei der Durchreise zu Paris Scharlachgewänder und kostbare Gefäße überreichen; in England zog ihm der Klerus mit unermeßlichen Geschenken bis an den Landungsplatz entgegen und führte ihn in glänzendem Pompe nach der Hauptstadt. Drei Jahre verweilte er in seiner Legatur, und als er, wie Paris sagt, „das ausgesogene England mit dem Rücken grüßte", war Niemandem der Abschied leid als dem König und Denjenigen, „die der Legat mit der Habe des Reichs gemästet hatte" [31]). Ueber dreihundert Stellen hatte er während seiner Anwesenheit nach seinem eignen oder des Papstes Ermessen vergeben.

Man könnte vielleicht einwerfen, daß dergleichen Gaben doch wohl großentheils aus freiem Willen dargebracht worden seien; aber die Androhungen kirchlicher Strafen, von welchen die Anforderungen der Legaten sehr häufig für die Säumigen und Widerspenstigen begleitet waren, sowie die Beschwerden der Kleriker über unmäßige Belastung lassen die wahre Gestalt der Sache deutlich genug hervortreten. Die Legaten kamen häufig, forderten die Procurationen auch von Ländern, die sie nur auf der Durchreise sahen, und zogen sogar Provinzen zu, die sie gar nicht berührten. Bei Innocenz IV. beschwerte sich der Bischof von Nismes, daß er durch die Procurationen der Legaten und Nuntien stark belastet sei, und bat ihn die Aebte und andere Geistliche der Diöcese zum Mittragen dieser Last anzuhalten [32]). Unter Alexander IV. kamen aus Frankreich neue Klagen. In einer Encyclica an die Erzbischöfe dieses Reichs aus d. J. 1259 sagt der Papst: „Zu unserem großen Leidwesen haben wir vernommen, daß etliche unserer Abgesandten..... sich unterstanden haben, unter dem Namen der Procurationen von einigen Kirchen sowie von Personen der Welt- und Klostergeistlichkeit in Frankreich große und unmäßige Geldsummen, auch Pferde und Maulthiere mit Ueberschreitung der gebührenden Gränzen zu erpressen, und zwar indem sie verschiedene auf Excommunication, Suspension und Interdict lautende Sen-

[31]) Matth. Paris p. 371 ff. 469. 476 ff.

[32]) Innocenz IV. an den Bischof von Usez, b. De Marca II. 667.

tenzen gegen zahlreiche Personen und Kirchen, welche solchen habsüchtigen Anmuthungen nicht entsprechen wollten und wohl auch nicht entsprechen konnten, zur Gefahr ihres eignen Seelenheils, zu unserer und dieses geliebten Stuhles Unehre und zum Skandale der Welt verkündigten". Der Papst setzt hinzu, diese und andre enorme Vergehen seien ihm schon öfter durch das schreiende Gerücht (clamante fama et clamore diffamante) gemeldet worden; er wolle darum jetzt mit Strafe einschreiten, und man solle ihm vorerst die näheren Nachweisungen für den Zweck der Untersuchung einsenden [33]). Was hierauf weiter geschehen, wird uns nicht gemeldet; das aber wissen wir, daß schon vier Jahre nachher die gallicanische Kirche sich auf's neue bei Urban IV. über die Procurationen beschwerte, und daß dieser Papst unter einigen Entschuldigungen abermals eine Untersuchung und geeigneten Falls Bestrafung versprach [34]). Um diese Zeit verbot Urban allerdings auch dem Erzbischof von Tyrus, der als Legat in Frankreich verweilte, um Hülfe für Palästina zu betreiben, noch längerhin Procurationen zu erheben, da Frankreich schon mit gleichen Abgaben für einen andern Legaten belastet sei und voraussichtlich bald auch für den nach England bestimmten auf der Durchreise werde beisteuern müssen [35]). Der Erzbischof wurde angewiesen, aus dem für Palästina zu erhebenden Hundertsten seinen Unterhalt zu nehmen. Neue Klagen der Erzdiöcese Rheims liefen 1265 bei Clemens IV. über die steigende Menge der durchreisenden Legaten ein [36]). Als kurz darauf der Erzbischof von Tyrus starb, befahl Clemens, weil Derselbe zu große Procurationen bezogen habe, von dessen Nachlasse Abzüge zu machen, gab indeß das Abgezogene nicht den Beschädigten zurück, sondern wies es dem Fonds für das heilige Land zu [37]).

Es waren aber die Procurationen und Erpressungen der Legaten nicht das Einzige, was in jener Zeit Unzufriedenheit erregte. Die Abgaben der Bischöfe, die ihre Consecration zu Rom empfingen, machten eine beträchtliche Summe aus. So zahlte schon um 1190 der Bischof von Mans 700 Mark Silber für seine Ordination. Dergleichen Gelder pflegten im 13. Jahrhundert zwischen dem Papste und den Cardinälen getheilt zu

---

[33]) De Marca II. 671 f. — [34]) Ebendas. 672.

[35]) Urban IV. an den Legaten Simon von St. Cäcilia, 15. Mai 1264. Mart. et Durand Thes. nov. anecd. II. 81.

[36]) Breve Clemens IV. v. 13. Jul. 1265. Ebendas. p. 157 ff.

[37]) Breve an den Card. Simon, 31. Jul. 1266. Mart. et Durand Thes. nov. anecd. II. 383.

werden, und es wurde gewöhnlich eine Summe angesetzt, die etwa einem Jahreseinkommen der übertragenen Stelle gleichkam. Dieß ist der Ursprung der sogenannten Annaten, die später unter den Päpsten von Avignon eine ganz ungemeine Ausdehnung erhielten. Aber auch schon unter Alexander IV., dem Zeitgenossen Ludwigs des Heiligen, wurden, wie der gleichzeitige Ostiensis berichtet, gerade über diese Annaten große Klagen geführt [38]).

Einen weitern Gegenstand der Beschwerde bildeten diejenigen Besteuerungen, welche unter dem Namen des Hundertsten, Dreissigsten, Zwanzigsten, Zehnten, Siebenten und Fünften bald für Kreuzzüge, bald für die nächsten Zwecke der päpstlichen Politik den Geistlichen auferlegt wurden. Wir haben es hier zunächst nur mit Demjenigen zu thun, was den französischen Klerus betraf, und wollen auch hierbei nicht weiter zurückgehen als bis auf die letzten Zeiten Gregors IX. Im Jahre 1239 begehrte dieser Papst vom gallicanischen Klerus auf drei Jahre hin den dreissigsten Theil aller Einkünfte für Palästina und das lateinische Kaiserthum zu Konstantinopel [39]). Gleichzeitig wurde eine Steuer gegen den gebannten Kaiser Friedrich II. verlangt. Während die englische Geistlichkeit wegen des ihr angemutheten Fünften Schwierigkeiten machte, ward von der französischen Soviel zusammengebracht, daß im nächsten Jahre eine Summe bereit lag, die für ein ganzes Jahr der Kriegführung hingereicht haben würde (Matth. Par. 470. 482). Als etwas später Innocenz IV. in seinem Streite mit dem Kaiser eine Zuflucht in Frankreich suchte, war er auch dem reichen Kloster Clugny eine Zeitlang ein theurer Gast. Unter den kostbaren Geschenken, die er vom Abte erhielt, befanden sich dreissig Reitpferde mit Sattel und Zeug und ebenso viele Saumrosse; die Bewirthung bei dem Besuche, der etwa einen Monat dauerte, war glänzend. Zum Danke dafür bewilligte Innocenz beim Abschiede dem Abte einen einjährigen Zehnten von der gesammten Congregation von Clugny, d. h. von ohngefähr zweitausend Benedictinerklöstern, doch mit dem Vorbehalte, daß von dem Ertrage 3000 Mark an den Papst abgegeben, der Rest aber zur Tilgung der Schulden, für welche Clugny zu Gunsten der „römischen Kirche" sich verbürgt hatte, verwendet würde (ib. 600). Bald kam die Zeit, wo Ludwig seinen ersten Kreuzzug antreten wollte. Es wurde ihm hierzu ein Zehnte auf drei Jahre verwilligt; auf gleiche Dauer schrieb der Papst aber auch noch einen Zwanzigsten ad subsidium terrae sanctae aus und verlangte überdieß Subsidien für Heinrich Raspe, den er dem Kaiser gegenüberge-

[38]) De Marca III. 77. — [39]) Raynald. ad ann. 1238. No. 22 f.

stellt hatte (ib. 620). So viele gleichzeitige Leistungen für den Papst, für die umherziehenden Legaten und für die Zwecke der Kriegführung in Palästina, Byzanz, Deutschland und Italien mussten natürlich auf Unzufriedenheit und Widerstand stoßen; was Frankreich betrifft, so war es so weit gekommen, daß der Cardinal Johannes, ein Cistercienser, indem er dem Papste Vorstellungen über seine verkehrte Politik machte, sagen konnte: Francia usque ad egestatem per nos jam depauperatur, quae etiam in nos conspiravit (ib. 625). Als nun 1263 Bendocdar, der Sultan der Mameluken, Syrien eroberte und Ptolemais bedrohte, kam ein neuer Hülferuf aus dem Orient und mehrte die Verlegenheit Urbans IV., dessen ganze Sorge schon durch den Kampf mit Manfred und den Fall des lateinischen Kaiserthums in Anspruch genommen war. Schon hatte er eine Subvention für Balduin begehrt [40]); jetzt schrieb er einen Hundertsten für Palästina auf fünf Jahre aus [41]), und neben diesem sagte er noch dem französischen Prinzen Karl von Anjou einen dreijährigen Zehnten in Frankreich für die Eroberung Neapels zu [42]). Schon gegen den Hundertsten erhob der Klerus der Erzbisthümer Rheims, Sens, Bourges und Rouen eine Appellation, die aber vom Papste als frivol zurückgewiesen wurde [43]). Der Klerus wahrte sein Recht der freien Entscheidung über seine Einkünfte, sprach in seinen Beschlüssen der dem Legaten zur Beitreibung einseitig vom Papste verliehenen Vollmacht jede Rechtsgültigkeit ab; und als er dennoch eine Gabe nach eignem Ermessen zu gewähren beschloß, geschah dieß mit der ausdrücklichen Erklärung, daß er hierbei durchaus keinen Zwang anerkenne, sondern aus eigner freier Bewegung, aus gutem Willen, um seines Seelenheiles und der Noth Palästina's willen handle [44]). Wegen

[40]) Raynald. ad. ann. 1262. No. 39 ff.

[41]) Martene et Durand, Thes. nov. anecd. II. 7.

[42]) Ebendaselbst II. 22.

[43]) Raynald. ad ann. 1263. No. 13. Martene et Durand a. a. O. II. 7.

[44]) Die Acte des Klerus über diese Angelegenheit s. b. Menard z. Joinville S. 368. Es wird beschlossen: „Primo quod Archiepiscopus Tyrensis, Apostolicae sedis Legatus, literas, quas habet et legi fecit super centesima redituum ecclesiasticorum pro subsidio terrae sanctae, tradat Domino Regi, nec eis de cetero utatur dictus Archiepiscopus per se vel per alium contra illos qui ordinationi Praelatorum, quae sequitur, fuerint obedientes et ordinationi praedictae adhaerentes. Si vero aliqui nollent Praelatis adhaerere vel stare ordinatione eorumdem, contra illos si vellet Dominus Archiepiscopus utatur litteris supradictis. Talis autem super subventione praedictae terrae sanctae est spontanea, non coacta ordinatio Praelato-

des in Aussicht gestellten Zehnten gegen Manfred kam es ebenfalls zu Auflehnungen [45]). Nach Urbans baldigem Tode trat Clemens IV. die politische Erbschaft seiner Vorgänger an. Er schrieb den Zehnten gegen Manfred wirklich aus; auch die Cistercienser, Johanniter, Templer und andre Ordensleute sollten von dieser Leistung nicht mehr ausgenommen sein, was bei Diesen wiederum lautes Murren hervorrief [46]). Da nun auch von Rheims und andern Orten her neue Klagen über den Zehnten und Hundertsten einliefen [47]), da das Sammeln keinen rechten Fortgang nahm, Anjou immer auf Unterstützung trieb und der Papst aus den eingehenden Summen stets Vorschüsse italienischer Handelsleute zurückzuerstatten hatte, so hätte er gern gesehn, daß Ludwig IX. seinem Bruder wenigstens einen Jahresbetrag des Zehnten verlagsweise darliehe. Aber viermal wiederholte, zuletzt ganz flehentlich und klagend lautende Bitten vermochten nichts über den König; sowie auch die Beschwörungen, welche Clemens um Vorschuß für Anjou an den Klerus richtete und mit der Verheissung von Indulgenzen und selbst mit der Erlaubniß zu Verpfändungen begleitete, ohne Erfolg blieben [48]). Ludwig hatte durchaus keinen Sinn für die Unternehmung seines Bruders gegen Neapel, an welcher Clemens so fest hing, daß er sogar nicht anstand das Kreuzzugsgelübde für Palästina unter der Bedingung zu erlassen, daß man gegen Neapel kämpfe. Ludwig dachte nur an den Orient und an die Vollendung der Aufgabe, die bei seinem ersten Kreuzzuge so unglücklich verfehlt worden war. Auch er forderte von dem Klerus seines Landes eine Unterstützung für sein Unternehmen; und wenn Clemens zur Erhebung eines dreijährigen Zehnten hierfür seine Genehmigung gab, so war das allerdings das Geringste, was das Oberhaupt der Kirche dem letzten und frömmsten unter den königlichen Kreuzfahrern gewähren konnte [49]). Da es indessen anstößig erschien, auch von den täglichen

---

rum. Concessum est a Praelatis et suis subditis pro se et sibi adhaerentibus, ex ipsorum Praelatorum mera gratia, non ex vi litterae, super subventione terrae sanctae a Domino Papa impetrata, non aliqua coactione, sed sponte, quod ipsi Praelati . . . . . concedunt ob salutem animarum suarum, propter necessitatem terrae sanctae etc.

45) „Ducti spiritu voluntario rebellarunt", sagt der Geschichtschreiber des neapolitanischen Zuges. Duchesne V. 830.

46) „Importune clamabant". Martene et Dur. a. a. O. II. 118.

47) „Francia gemit et queritur", sagt der Papst selbst. Mart. et Dur. II. 173.

48) Mart. et Dur. II. 165. 173 ff. 187. 199. 219. 243.

49) Raynald. ad ann. 1267. No. 51 ff.

Distributionen jedesmal den Zehnten abzuziehen, so wurde ausgemacht, hiervon abzusehen und den so entstehenden Ausfall durch ein viertes Zehntjahr zu decken. So kam zu dem noch ebenso wenig beigetriebenen als zurückgenommenen Zehnten für Anjou und dem noch nicht abgelaufenen Hundertsten für Palästina eine neue Auflage, so daß sich also der Klerus gleichzeitig wieder nach verschiedenen Seiten hin in Anspruch genommen sah. Daher neue Beschwerden beim Papste von Seiten der Erzdiöcesen Rheims, Sens und Rouen über unerträgliche Lasten. Indessen gingen, wie aus den Entscheidungen des Papstes selbst hervorgeht, diese Beschwerden keineswegs offen und zunächst gegen den für Ludwig IX. zu entrichtenden Zehnten, — Letzteres geschah nur, wie Clemens selbst sagt, in schlecht verblümter Weise [50]); der Hauptinhalt der Protestation war vielmehr gegen die gehäuften und willkürlichen Geldauflagen, die ohne die Zustimmung des Klerus selbst geschehen waren, im Allgemeinen gerichtet. Man rechnete dem Papste die bisherigen Anmuthungen vor, sprach von langwieriger Sklaverei in der die Kirche schmachte, von Tribut den Dieselbe zahlen müsse, leitete den Fall Jerusalems und das Schisma der orientalischen Kirche aus dem Mißbrauche der Zehntforderungen ab, drohte, daß man allenfalls lieber sich die Excommunication gefallen lassen als solchen päpstlichen Befehlen sich weiterhin unterwerfen wolle, und schloß mit der Behauptung, der französische Klerus sei jetzt zu der festen und unerschütterlichen Ansicht gekommen, daß die Tributforderungen nicht eher ein Ende nehmen würden, als bis die Untergebenen von ihrem andächtigen Gehorsam abließen. Clemens ließ die Beschwerdeführer hart an. Das sei nicht Tribut zu nennen, antwortete er, was er für die Befreiung des heiligen Landes oder für andere Zwecke, wo die Noth es gebiete oder die Nützlichkeit es rathe, kraft seiner apostolischen Machtvollkommenheit aus dem Kirchengute verwillige; er drohte, ihren Uebermuth durch Bann, Absetzung und nöthigenfalls durch Anrufung des weltlichen Armes zu bändigen; er gab den vorgebrachten Widersetzlichkeiten eine ganz besondere Anwendung auf den für den König geforderten Zehnten und stellte die Opferwilligkeit des Laien, der mit den Seinigen die Sache Christi zu verfechten im Begriffe sei, in einen beschämenden Contrast mit dem engherzigen Geize

---

[50]) „. . . . supplicationem tandem, ut charissimo in Christi filio nostro Ludovico Regi Francorum illustri decima in terrae sanctae subsidium minime concedatur, sub verborum, licet satis revelato velamine, in epistolae calce supponens etc". Raynald. ad ann. 1267, No. 55.

Derjenigen, die von Christus Alles hätten und für ihn auch Alles zu thun verpflichtet seien [51]).

Einen reichen Stoff sehr bestimmter und nachdrücklicher Beschwerden über die willkürlichen, unter den Schutz des Bannes gestellten Exactionen ebensowohl, als über fast alle anderen Mißstände, welchen die pragmatische Sanction entgegentritt, könnten wir hier noch weiter vorführen, wenn wir es für geeignet hielten, von einem Documente, welches zuerst Edward Brown in dem Anhange seiner Ausgabe des Ortuinus Gratius mitgetheilt und neuerdings Llorente wieder abgedruckt hat [52]), an diesem Orte Gebrauch zu machen. Dasselbe enthält allem Anscheine nach den Inhalt eines Gesandtschaftsvortrags, durch welchen Ludwig IX. in einer der pragmatischen Sanction analogen, aber weit schärferen Weise bei Innocenz IV. gegen die herrschenden Mißbräuche protestiren ließ. Da indessen Herr Rösen es für angemessen erachtet hat, diese „gravamina ecclesiae Gallicanae“ gleich der pragmatischen Sanction für unächt zu erklären, so verzichten wir für jetzt darauf, dieselben als Beweismittel zu gebrauchen; nicht als ob wir mit Herrn Rösen an die Unächtheit derselben glaubten, sondern weil wir hier nicht Zeit haben, neben unserem eigentlichen Gegenstande erst noch eine andere Aechtheitsfrage zu erledigen, um dann das Actenstück selbst gegen unsere Gegner zeugen zu lassen. Zudem gedenken wir auch ohne dasselbe unsere Aufgabe durchführen zu können. Nur zwei Punkte mögen hier eine kurze Erwähnung finden. Einmal scheint Rösen aus dem Umstande, daß William Wats das fragliche Actenstück nicht in den Anhang zu seiner Ausgabe des Matthäus Paris aufgenommen hat, folgern zu wollen, als sei die Authenticität desselben auch dem gelehrten Engländer verdächtig gewesen. Aber er vergißt hierbei klar zu machen, wie Wats im Jahre 1684, wo er seinen Paris herausgab, Erwägungen über die Aechtheit oder Unächtheit eines Schriftstückes habe anstellen können, das erst im Jahre 1690 von Brown, dem es aus dem Staube der Cotton'schen Bibliothek neu aufgefunden von Thomas Gale mitgetheilt war, zum ersten Male veröffentlicht wurde. Wer ferner die „gravamina“ selbst etwas näher ansieht, wird bemerken, daß im Laufe derselben eines dem vortragenden Gesandten auf die Reise nachgeschickten königlichen Schreibens gedacht wird; weshalb es denn als ein etwas unglücklicher Gedanke erscheinen darf, wenn Rösen annimmt, daß das Ganze nichts Anderes sei als ein

[51]) Martene II. 522. Raynald. ad ann. 1267 No. 55 ff.

[52]) Llorente, Monumens historiques concernant les deux pragmatiques sanctions de France etc. Pag. 111 — 129. (Paris 1818).

für alle Fälle vorbereitetes Concept, das wohl gar von Matthäus Paris selbst zum Gebrauche für künftige Gelegenheiten verfasst sei, um durch das fingirte Beispiel der Franzosen auch die Engländer gegen den Papst aufzuhetzen. Es müsste wohl ein sehr erfinderischer Kopf sein, der auch solche Zwischenfälle ganz specieller Art voraussähe und schicklich in sein Concept verwebte.

Kehren wir zu den römischen Exactionen zurück. Aus dem bis hierher Angeführten ergiebt sich: 1) daß Dieselben unter Ludwig IX. in mannichfacher Form und zu vielfach wiederholten Malen, ja einige Arten derselben fast ununterbrochen stattfanden; 2) daß laute und zuletzt sehr ungestüme Beschwerden darüber erhoben wurden; 3) daß die Stimmung des französischen Klerus bis zur Androhung eines Abfalls gereizt war; 4) daß, wenn selbst ein Cardinal dem Papste warnend zurufen konnte, Frankreich werde durch Rom an den Bettelstab gebracht, die Geldentblößung sehr empfindlich gewesen sein muß; eine Thatsache die auch durch des Papstes eigne Worte bestätigt wird, indem Clemens den Grafen von Poitiers, als auch Dieser um einen Zehnten zum Kreuzzuge nach Palästina wiederholt nachsuchte, abschlägig beschied, weil Frankreich durch vielfache Leistungen dieser Art bereits hart angegriffen sei [53]); 5) daß der Papst schon damals den Anspruch machte, da, wo irgend ein nützlicher Zweck es rathsam mache, aus apostolischer Machtvollkommenheit den Klerus mit Auflagen zu belasten und nöthigenfalls mit geistlichen und weltlichen Strafen zu den geforderten Leistungen zu zwingen; während noch Gregor IX., als er den Dreissigsten für Balduin begehrte, sich zuvor an den König wendete, um durch dessen Fürwort die Einwilligung der Prälaten (ut liberaliter et benigne assentiant) zu erwirken [54]). — Es fragt sich nun, ob man auch jetzt noch einen Artikel mit den Zeitverhältnissen unvereinbar finden will, der, wie der fünfte der pragmatischen Sanction, nichts Anderes verordnet, als daß die römischen Exactionen, durch deren Druck Frankreich elendiglich verarmt sei, aufhören sollen und neue Auflagen ohne die dringendsten Ursachen und ohne ausdrückliche Einwilligung des Königs und des Klerus nicht stattfinden dürfen? Wer etwa in den motivirenden Worten des Artikels eine Beleidigung des Papstes und seines Hofes finden will, der möge sich erinnern, daß diesen Worten die exceptio veritatis zur Seite steht, daß sie eben um der Motivirung willen nicht wohl wegbleiben konnten und daß in je-

53) „Francia multis praestationibus jam attrita", — Martene II. 385.
54) Raynald. ad ann. 1238. No. 24.

nem Jahrhunderte da, wo es sich um Geld und Rechte handelte, noch weit schärfere Ausdrücke gefallen sind.

Artikel VI. Bei diesem letzten Artikel glauben wir kaum, daß Jemand im Ernste fragen werde, wie er aus den Zeitverhältnissen sich rechtfertige. Ein Artikel, der den geistlichen Corporationen ihre alten Freiheiten, Rechte und Privilegien bestätigt, ist in jedem Zeitalter an seinem Orte in einer Verordnung, die ja nur eben den Zweck hat, der Kirche im Ganzen ihre Rechte und Freiheiten zu bestätigen und zu bewahren.— Demnach müssen wir von sämmtlichen sechs Artikeln sagen, daß ihr Inhalt den Zeitverhältnissen nicht nur nicht widerspricht, sondern daß namentlich die fünf ersten eine directe und bestimmte Begründung in denselben finden.

III. Die Regalienfrage.

Nun hebt aber Thomassy, und mit ihm Rösen, eine Auslassung hervor, die ein schweres Zeugniß gegen die Aechtheit der Pragmatica ablegen soll. Wäre diese Verordnung — so argumentiren Beide — vom heiligen Ludwig erlassen, so dürfte darin unmöglich eine Bestimmung über das Regalienrecht fehlen; denn die Regalienfrage war von Philipp August bis auf Philipp den Schönen ein Gegenstand fortwährender Streitigkeiten zwischen den Päpsten und den französischen Königen und führte, eben weil sie eine noch unentschiedene war, mehrmals sogar zwischen Ludwig IX. selbst und Clemens IV. zu Uneinigkeiten. „So trägt also, sagt Rösen, die pragmatische Sanction schon in Dem was sie nicht enthält das Gepräge der Unächtheit an sich. Der Verfasser hat einen argen Schnitzer begangen, entweder aus Unkenntniß oder aus Nachlässigkeit [55]). Ganz ähnlich Thomassy [56]). — In dieser Argumentation beider Kritiker vermögen wir nur eine große Uebereilung zu erkennen; denn sie beruht fast durchgängig auf falschen Voraussetzungen. Das Regalienrecht an sich ist bis auf Ludwig IX. den Königen von Frankreich von den Päpsten niemals bestritten worden, selbst nicht in den beiden vereinzelten Fällen, in welchen es zwischen Ludwig und Clemens zu Auseinandersetzungen kam; auch würde eine Wahrung des Regalienrechtes, selbst wenn dasselbe gefährdet gewesen wäre, in directer Weise nicht in die Pragmatica gehört haben, ist aber indirect in derselben wirklich vorhanden. Wir werden diese Puncte sofort nachweisen.

[55]) Rösen S. 20.

[56]) „Le silence que la Pragmatique garde à cet égard accuse donc évidemment l'ignorance ou l'oubli d'un faussaire". Pag. 19.



Vermöge des sogenannten Regalienrechtes bezog in verschiedenen Ländern der Regent für Schutz und Verwaltung erledigter Bisthümer und Abteien die Einkünfte derselben bis zu ihrer Wiederbesetzung; in Frankreich und England vergaben die Könige nach eben diesem Rechte noch überdieß während der Vacanz auch solche erledigte Beneficien, die bei besetztem Stuhle der Bischof oder Abt zu conferiren gehabt haben würde. Ueber den Ursprung dieses Rechtes sind die Meinungen getheilt [57]), und wir haben denselben hier nicht weiter zu ergründen; uns genügt es, daß die Regalie im 13. Jahrhundert sich überall nur auf ein Gewohnheitsrecht berief, daß die Päpste sie als solches anerkannten, und daß in den einzelnen Fällen der Nachweis der Gewohnheit als maaßgebend sowohl für ihre Anwendung als für ihre Ausdehnung und Beschränkung betrachtet wurde. In dem einen Bisthum hatte der König die Regalie gar nicht, in dem andern hatte er nur den Genuß der Einkünfte, aber nicht die Verleihung erledigter Beneficien, in einem dritten stand ihm Beides zusammen zu, in einem vierten endlich unterlagen nur bestimmt umgrenzte Räumlichkeiten ihrer Ausübung. Ebenso in den Abteien. In streitigen Fällen sprach das Parlament, je nachdem die Gewohnheit nachgewiesen war oder nicht, dem König entweder die Regalie ab, oder erkannte ihm dieselbe mit oder ohne Beschränkungen zu. Solche Entscheidungen einzelner Fälle aus der Zeit Ludwigs IX. und Philipps III. liegen uns in den sogenannten Olim vielfach vor; und der König hat sich nach den Sprüchen des Parlaments stets ebenso genau gerichtet, wie heutzutage eine Regierung die Urtheile der Gerichte in Sachen des Fiskus anerkennt [58]). Was uns in jenem Jahrhundert so häufig begegnet, sind also Verhandlungen über die concreten Fragen im Innern selbst, nicht Principstreitigkeiten mit den Päpsten. Selbst Innocenz III., unter dem das Papstthum den höchsten Gipfel seiner Macht erstieg, focht den Grundsatz nicht an, als Philipp August ihm meldete, er habe in der Vacanz des Bisthums Laon eine Präbende „secundum antiquam et approbatam consuetudinem regni" vergeben; da aber bereits ein anderer Candidat mit Berufung auf seine Ansprüche sich nach

---

[57]) Durand de Maillane (Les libertés de l'Eglise Gallicane etc. II, 407) sagt über die Regalie: L'opinion commune est que ce droit est un droit de garde et de protection nécessairement produit par la souveraineté du Roi, sur le temporel de son royaume. Was die Collationen anbelangt, so gelte der Grundsatz: Collatio est in fructu.

[58]) S. Les Olim (in der Collection des documents inédits sur l'hist. de France) Tom. I. p. 35. 399. 466. 564. 570. 679. 680. 882. 894.

Rom gewendet hatte, so suchte Innocenz den Fall durch eine Art von Compromiß zu erledigen und bat den König, sofern für die Berechtigung des Gegners entschieden werden würde, aus Ehrerbietung vor dem heiligen Stuhle sich gefallen zu lassen, daß Derselbe die gehoffte Stelle erhalte (aequanimiter toleres, ut jam dictus O. sperata minime provisione frustretur) [59]). Von Philipp August besitzen wir mehrere Urkunden, durch welche er die ihm zustehende Regalie, die Verleihung der in der Vacanz erledigten Beneficien inbegriffen, auf die Bischöfe des Sprengels überträgt. So in den Diöcesen Nevers und Mâcon [60]). Im Bisthum Rouen ließ er untersuchen, ob daselbst die Gewohnheit dem König das Recht der Pfründenvergebung während der Vacanz zuspreche [61]). In gleicher Weise übte Ludwig IX. das Recht der Pfründenvergebung kraft der Regalie, wo sie gewohnheitsmäßig ihm zustand [62]). Und dieses Recht des Königs wurde von Clemens IV. selbst damals noch grundsätzlich anerkannt, als er durch seine Reservationen thatsächlich dasselbe bereits zu beeinträchtigen anfing. Clemens hatte sich durch seine oben erwähnte Bulle von 1265 die Besetzung aller beim römischen Stuhle erledigten Beneficien (apud sedem Apostolicam oder in curia vacantia) reservirt. Unter dieser Bezeichnung hatte man bis dahin nur diejenigen Beneficien verstanden, die durch den am päpstlichen Hofe oder in der Nähe desselben erfolgten Tod des Inhabers erledigt wurden. Clemens behandelte nun aber auch dann, wenn ein erwählter Prälat sich zu Rom persönlich die Consecration holte, dessen bisherige, nun durch die Beförderung frei gewordene Stellen als in curia vacant und verfügte demzufolge über deren Vergebung.

Diese Neuerung führte indessen sogleich im folgenden Jahre zu Verwickelungen mit dem König. Ein Canonicus zu Rheims wurde ebendaselbst zum Erzbischof gewählt und holte sich zu Rom die Weihe. Clemens vergab nun eine von Demselben bis dahin besessene Präbende an einen andern Canonicus; doch, wie er selbst nachher versicherte, in der Voraussetzung, daß in diesem Falle das Herkommen nicht dem König die Besetzung zuweise. Diese Voraussetzung war indessen unrichtig. Lud-

---

59) Preuves des libertez de l'Egl. Gall. 365.

60) S. die Urkunden b. Martene et Durand, Vet. script. et monument. ampl. collect. Tom. I, p. 1080. 1087.

61) Martene et Durand a. a. O. I. 1081.

62) „. . . . praecipue in ecclesiis cathedralibus, ubi sede vacante, ratione custodiae regalium, ex consuetudine ad eum pertinebat collatio praebendarum". Wilhelm v. Nangis bei Duchesne V. 369.

wig machte geltend, daß er dort von dem Augenblick der Erledigung des erzbischöflichen Stuhles bis zu dem Zeitpunkt, wo der ernannte Nachfolger aus des Königs Hand die Regalien empfange, das Collationsrecht besitze. Mittlerweile war der von päpstlicher Seite Ernannte in seine Pfründe eingeführt worden. Clemens mochte nun ebensowenig einen öffentlichen Rückzug thun, als er des Königs Recht verkennen konnte. Er bat daher Diesen, unter vollständigster Anerkennung seines Regalienrechtes, auf einen Mittelweg einzugehen, der beiden Theilen genügen möchte. Dieß geschah. Der neue Canonicus musste auf des Papstes Befehl die übertragene Präbende förmlich zurückgeben und erhielt sie dann mit des Königs Genehmigung von neuem übertragen. Dem König aber stellte Clemens ein eigenes Breve aus, worin der Sachverhalt erzählt und das Regalienrecht nochmals völlig anerkannt wird [63]). — Uebrigens musste die neue Reservation der in curia vacantia natürlich wiederholt zu derartigen Conflicten führen. Dieß zeigte sich bald bei der Erledigung des Erzbisthums von Sens. Der dortige Archidiaconus wurde zum Erzbischof erhoben und ließ sich ebenfalls vom Papste persönlich weihen. Hierdurch war nun wiederum das Archidiaconat erledigt, das der Papst als in curia vacant, der König aber kraft der Regalie besetzen zu können behauptete. Clemens wies den neuen Erzbischof an, den König über die päpstliche Berechtigung aufzuklären, einstweilen aber die Vergebung der Stelle zu verschieben. Ludwig aber ließ sich nicht abhalten das Archidiaconat sofort dem Magister Girard de Ramplion zu verleihen. Dieß nahm Clemens dem König als eine Rücksichtslosigkeit in hohem Grade übel. Ludwig hätte doch — so schrieb er ihm am 13. Junius 1268 — in der Sache von Sens höflicher (curialius) verfahren sollen; er, der Papst, habe für die seinerseits erwiesenen Rücksichten nur Undank geerntet; er werde darum in Zukunft vorsichtiger sein, für jetzt aber gegen die vom König aufgestellte Person die geeigneten Schritte thun. Demgemäß gebot Clemens dem Magister bei Strafe des Bannes und der Inhabilität, sich alles Besitzes und Genusses der neuen Stelle zu enthalten, bevor er persönlich vor dem Papste erschienen sei, um seine Berechtigung darauf nachzuweisen. Indessen starb Clemens schon fünf Monate nach dieser letzten Verfügung, und es folgte dann eine beinahe dreijährige Vacanz

[63]) „.... Nos, quod per praemissa usui, quo in praefata ecclesia circa collationem praebendarum ipsarum uteris, praejudicare nolumus, nec etiam intendimus, has literas in testimonium sublimitati regiae duximus concedendas". Mart. et Dur. Thes. nov. anecd. II. 432. 521. Preuves des libertez 368.

des päpstlichen Stuhles, während welcher auch Ludwig IX. starb; von Gregor X. aber, der auf Clemens zunächst folgte, wurde des Letztern Verfügung auf Anrufen Philipp's III. sofort zurückgenommen und Ludwigs Verleihung in ihrer vollen Wirkung als gültig anerkannt [64]).

Die soeben berührten Fälle sind es, die man besonders im Auge hat, wenn von den großen Streitigkeiten die Rede ist, die unter Ludwig IX. in Betreff der Regalie stattgefunden haben sollen. Wir sehen, daß selbst Clemens IV. das Regalienrecht an sich keineswegs bestritt, sondern nur da, wo nach der neuen Interpretation der in curia vacantia seine päpstliche Reservation mit dem königlichen Regalienrechte concurrirte, für seine Ansprüche den Vorzug verlangte. In dem ersten dieser Fälle erhielt Ludwig einen befriedigenden Revers, in dem zweiten schützte er sich durch die Ausübung selbst im Besitze. Die Sache bildete also keineswegs, wie Thomassy annimmt, im Vergleich mit den übrigen Verhältnissen zwischen Staat und Kirche, gleichsam die Lebensfrage des Jahrhunderts. Auch das Concil von Lyon 1273 erkannte die Regalie, wo sie als altes Gewohnheitsrecht gelte, an nnd verbot nur, da wo sie nicht herkömmlich sei dieselbe zu usurpiren [65]). Erst spätere Päpste, namentlich Bonifacius VIII., bestritten grundsätzlich das Recht des Königs, in der Regalie Präbenden zu ertheilen, und Bonifacius erklärte eine solche Anmaßung sogar für ketzerisch, ohne daß jedoch Philipp der Schöne darum im mindesten von seinem Rechte abging. — Hiermit wollen wir indessen keinesweges die Erheblichkeit verkennen, welche die aufkommenden Differenzen mit dem Papste auch in Ludwigs IX. Augen in hinreichendem Grade haben mochten, um auch hier auf dem Wege der Verordnung die königlichen Rechte zu wahren. Nur wird man eine Wahrung der königlichen Interessen in directer Weise nicht in einem Gesetze zu suchen haben, das, wie die Pragmatica, seinem ganzen Charakter nach wesentlich nur die Rechte und Freiheiten der gallicanischen Kirche und ihrer

[64]) Mart. et Durand, Thes. nov. anecd. II. 580. 608. Preuves des libertez 370. Rösen sucht aus dem Nachgeben Gregors X. gewissermaßen eine Gnadensache zu machen. Dieß ist unbegründet; aus Gregors Worten folgt nichts der Art. Dieselben lauten: Quoniam igitur carissimus in Christo filius noster Philippus Rex Francorum illustris super revocatione inhibitionis praedictae remedium Apostolicum per suos nuntios imploravit, nos, qui eidem Philippo Regi, quantum cum Deo possumus, in suis petitionibus gratificari disponimus, etc. Ein Gnadengeschenk würde im päpstlichen Curialstil anders lauten und in diesem Falle schwerlich ohne ein Licet oder Quamquam erfolgt sein.

[65]) Sixt. Decret. Lib. I. Tit. VI. Cap. 13.

Institutionen gegen Neuerungen schirmen will. Indirect bietet aber auch schon der erste Artikel der Pragmatica einen Anhaltspunct für die Regalie; denn diese hing wesentlich mit dem obersten Patronate des Königs und der von ihm in den Vacanzen ausgeübten custodia oder guardia zusammen [66]). Doch legen wir hierauf nur geringeren Nachdruck. Ludwig hat durch eine eigne und selbständige Verordnung seine Rechte gewahrt. Im März 1270 übertrug er, im Begriffe seinen zweiten Kreuzzug anzutreten, durch ein Patent dem Bischof von Paris die Vollmacht, während seiner Abwesenheit alle ihm zustehenden Präsentations- und Collationsrechte, namentlich auch das auf der Regalie beruhende, auszuüben, wobei aber jedesmal in der bezüglichen Urkunde ausdrücklich hervorgehoben werden sollte, daß die Verleihung kraft königlicher Autorität und Commission geschehe [67]). — Indem wir hiermit die Regalienfrage verlassen, glauben wir wenigstens so viel festgestellt zu haben, daß das Fehlen directer Bestimmungen über dieselbe in der Pragmatica nicht als ein Indicium gegen die Aechtheit dieser Letztern gelten könne.

IV. Die Pragmatica nicht im Widerspruch mit dem Geiste der Zeit und Ludwig's Charakter.

Aber, — so hat man ferner eingewendet, — ein Gesetz das dem Papste so entschieden die Spitze bietet wie die Pragmatica, stimmt nicht zu dem frommen Sinne des Jahrhunderts, ist unvereinbar mit Ludwigs Charakter und seiner persönlichen Stellung zu den Päpsten.

Was zuvörderst den Geist der Zeit anbelangt, so dürfen wir hier kurz sein. Es würde eine starke Romantik dazu gehören, um im 13. Jahrhundert nur die Zeit eines unangefochten triumphirenden Papstthums zu sehen, oder den Widerstand gegen dasselbe nur als das Werk einzelner satanischer Bösewichter, wie etwa Otto IV., Friedrich II., Johann ohne Land und Philipp IV., aufzufassen. Die wahre Geschichte erkennt darin, bei allen glänzenden Erfolgen der Päpste und dem offenbar auf ihre Seite sich neigenden Uebergewichte, dennoch nur eine Zeit fort-

[66]) In der von Nogaret und Plasian verfassten Anklageschrift gegen den verstorbenen Bonifacius, übergeben an Clemens V., heisst es unter Anderm: item certum, notorium et indubitatum existit, quod dictae ecclesiae, in quibus dominus Rex praedictus habet regalia praedicta, de fundatione Regum Franciae, praedecessorum suorum, existunt. Es wird sodann auch der Ertheilung der Präbenden als rechtmäßig gedacht, sie mögen in curia vacant sein oder nicht. Preuves des lib. 142.

[67]) S. das Patent, datirt Parisius anno Dom. 1269 (70) mense Martio, bei Duchesne V. 423.

währender Kämpfe und Oppositionen, die den Regenten, wären die Völker und Corporationen in so allgemeinen und andächtigen Gehorsam gegen Rom versunken gewesen, wie man das so gerne darstellen möchte, ganz unmöglich gewesen wären. Wir schweigen hier von der kecken Sprache der Einzelnen, die bei aller Ehrfurcht, die sie für Religion und Cultus bethätigten, dem Unwillen über römische Mißbräuche freien Zügel liessen, wie Friedrich II, Bischof Robert von Lincoln und Matthäus Paris, und fassen billig nur Dasjenige was in den Massen lebte in's Auge. Und hier zeigen sich denn Erscheinungen, deren Gewicht schwer zu verkennen sein wird. Hat nicht — um zuvörderst von ausserfranzösischen Verhältnissen zu reden — das englische Volk selbst den Bann des mächtigsten Papstes Jahre lang ertragen, ohne seinem von Innocenz III. gebannten König, wie geboten war, den Gehorsam zu kündigen, bis Johann selbst in elendem Kleinmuthe und in Furcht vor den Eroberungsgelüsten Philipp August's, der um den Preis Englands zum Vollstrecker des Absetzungsurtheils ernannt war, zusammenbrach und seine Krone der Schmach preisgab, um sie als schimpfliches Geschenk vom Papste wieder zurückzunehmen? Hat nicht die englische Nation, den Klerus selbst mit inbegriffen, wiederholt und stark ihre Beschwerden gegen die römischen Uebergriffe vorgebracht? Hat nicht Neapel bis an's Ende treu zu dem gebannten und abgesetzten Friedrich II. gestanden, und von Deutschland wenigstens die gute Hälfte? und haben nicht, wo Friedrich ohne Hülfe blieb, auch ganz andre Motive gewirkt als die fromme Andacht für Rom? Und wenn wir nun Frankreich selbst in's Auge fassen, so begegnet uns schon an der Schwelle des Jahrhunderts die Opposition. Dort war es ja, wo selbst unter eines Innocenz des dritten Pontificat im J. 1205 eine gegenseitige Garantie zwischen König und Adel abgeschlossen ward, um das Bestehende gegen die Anmaßungen des Papstes und des Klerus zu schützen, und, um der Sache Nachdruck zu geben, selbst die Verweigerung des Gehorsams angedroht wurde [68]). Hat nicht wiederum im J. 1247 der katholische Adel Frankreichs unter vier der ersten Kronvasallen einen gefährlichen Bund beschworen zum Widerstand gegen eine herrschsüchtige, vom Geiste des Christenthums abgefallene Hierarchie? [69]) Hat nicht ferner der französische Klerus im Jahre 1267 dem Papste selbst erklärt, daß er lieber sich in den Bann thun lassen als noch weiterhin mit willkürlichen Geldauflagen belastet sein wolle? [70]) Und hat nicht endlich Clemens IV. selbst, als Karl von Anjou Hülfe von ihm begehrte, gesagt: England ist widerspenstig, Deutschland gehorcht

[68]) Preuves des lib. 555. — [69]) Matth. Paris 628. — [70]) S. oben.

nur nothdürftig, Frankreich seufzt und beschwert sich, Spanien hat für sich selbst nicht genug, Italien hilft nicht, sondern beutet nur aus[71])— Angesichts dieser Thatsachen, denen wir, wenn nur irgend nöthig, noch viele andre Beispiele zufügen könnten, scheint es wohl unmöglich, im Ernste an der Behauptung festzuhalten, daß ein in so gemäßigtem Tone gehaltenes, nur in einem einzigen Artikel das römische Wesen direct, aber auch vollkommen der Wahrheit gemäß rügendes Edict gegen den Geist des Jahrhunderts laufe.

Oder soll etwa Frankreich, das doch am Anfang und am Schlusse des Jahrhunderts seine beiden Philippe hatte, in der Mitte desselben die alleinige Opposition gegen Hierarchie und Papstthum seinen Albigensern, Adelsconspirationen, Pastoureaux und zahlungsunlustigen Prälaten bloß deßhalb überlassen haben, weil ein König an seiner Spitze stand, der es sich zur Sünde rechnete, auch zu berechtigtem Widerspruche den Mund gegen Rom aufzuthun? — Es kommt freilich Alles darauf an, welches Bild man sich von Ludwig IX. entworfen hat. Wer die Züge zu demselben lediglich aus den Heiligen- und Wundergeschichten eines Gottfried von Beaulieu und Wilhelm von Chartres, die für den Zweck der Canonisation schrieben, oder aus Wilhelm von Nangis, der sein Bestes aus Jenem entlehnte, hernehmen will, oder wer auch den ehrlichen, aber auf einen engen Kreis beschränkten Joinville, der über das Verhältniß des Königs zum Papste fast nicht ein Wort berichtet und die Zeit nach dem ersten Kreuzzuge nur sehr summarisch und bruchstückweise behandelt, zum ausschließlichen Führer wählt, dem kann die wahre und ganze Gestalt des merkwürdigen Königs unmöglich erscheinen. Ludwig war nicht so ganz der Held der Legende und der Romanze, wie eine gläubige Geschichtschreibung ihn zu geben liebt; sein oft zum Himmel gerichteter Blick senkte sich zu rechter Zeit auch wieder auf die Erde und die Verhältnisse des Landes, das er beherrschte, herab und sah dann nicht selten klar und bestimmt die Mängel und Bedürfnisse, denen abzuhelfen er berufen war. Zwar vermögen wir nicht mit Beugnot in Ludwig IX. den weitsehenden, selbstbewussten Reformator zu erkennen, der nach einem im voraus berechneten, in sich zusammenhangenden Plane das Staatsleben in fast allen seinen Beziehungen einer heilsamen Umgestaltung entgegenführte; aber gewiß ist, daß seine Regierungszeit die Epoche eines vielfach merkwürdigen Fortschrittes wirklich ist, und daß seine Persönlichkeit wenigstens als ein bedeutender Factor hierbei nicht ausser

[71]) Clemens IV. an Anjou, 4. Aug. 1265, b. Martene et Durand, Ampl. coll. Tom. II. p. 173 f.

Rechnung bleiben darf. In Ludwigs Wesen tritt vor Allem eine starke, mönchisch-ascetische Frömmigkeit hervor, die sich in gottesdienstlichen Uebungen, in Kasteiungen, im Almosengeben, in Stiftungen und andern guten Werken rastlos thätig zeigte. Sein steter Gedanke war das ewige Heil seiner Seele. Er liebte die Kirche, gehorchte ihren Geboten und ehrte ihre Diener. Aber zwischen Kirche und römischer Hierarchie hat auch die mönchische Ascetik einen Unterschied zu finden gewusst. Der unbeugsame Reformator des Benedictinerordens, der heilige Bernhard von Clairvaux, sah in den weltlichen Uebergriffen des Papstthums einen Abfall von dessen himmlischer Aufgabe und weissagte aus demselben einen traurigen Ausgang. Und derjenige Zweig des Franciscanerordens der es mit dem Armuthsgelübde am aufrichtigsten meinte, die Fraticellen oder Spiritualen, hat gerade aus mönchischem Rigorismus die päpstliche Vollgewalt des Dispensirens auf's hartnäckigste angefochten und verfiel darum als ketzerisch dem Banne und den Scheiterhaufen der Inquisition. Wohl hat auch Ludwig in den berühmt gewordenen Lehren, die er als väterliches Vermächtniß dem Thronfolger hinterließ, seinem Sohne geboten, die Geistlichen zu ehren, sie bei ihren Einkünften und Rechten zu schützen und sogar für ein ihm etwa widerfahrendes Unrecht Nachsicht zu üben; aber er hat diesen Sohn auch ermahnt, sich die Liebe seines Volkes zu erwerben, gerecht zu sein und der Willkür zu steuern. Ein durchgehender Zug in Ludwigs Wesen ist seine unbedingte Gewissenhaftigkeit, die zwischen Glauben und Handeln keinen Zwiespalt duldete und ihm Alles, was nach seiner Einsicht christlich war, auch im Leben darzustellen gebot. Dabei meinte er nicht mit dem bloßen opus operatum genug zu thun. Weil er es mit der Kirche und dem geistlichen Amte wohl meinte, so war ihm die Pfründen-Jägerei ein Gräuel; und wo er kraft der Regalie oder seines Patronatsrechtes Stellen zu vergeben hatte, galt es ihm als unabweichliche Richtschnur, nur solche Kleriker zu bedenken, die tüchtig seien und noch kein anderes Beneficium besäßen. Diese Maxime übte er in seiner langen Regierungszeit und schärfte sie bei seinem letzten Abschiede von Frankreich noch ausdrücklich zur Nachachtung ein[72]). — Ludwigs christliche Gewissenhaftigkeit — wie er selbst nämlich das Christenthum auffasste — war es, woraus nicht nur sein zweimaliger Kreuzzug hervorging, sondern auch die Verfolgung, die er über Ketzer, Juden, Gotteslästerer und Wucherer verhängte. Aus Gewissenhaftigkeit forschte er fast ängstlich nach jeder etwa

[72]) Wilh. v. Nangis S. 369 (Ausg. v. Duchesne). Duchesne, Hist. Francor. script. V. 423. Preuves des lib. 369.

durch die Beamten für ihn geschehenen unrechtmäßigen Gelderhebung, um dieselbe bei Heller und Pfennig wieder zu vergüten, und dasselbe Motiv trieb ihn sogar zur Rückgabe ganzer Länder. Perigord und Limousin trat er an die Engländer ab, weil es ihn drückte, den unrechtmäßigen Erwerb seiner Vorfahren noch länger zu besitzen; ein Schritt, der ihm nicht nur von seinen Großen als politischer Fehler angerechnet, sondern auch in den abgetretenen Provinzen selbst so übel genommen wurde, daß man daselbst nach der Heiligsprechung sogar sich weigerte sein Gedächtnißfest zu feiern. In dem Widerstreite Desjenigen, was auf der einen Seite der Gewissensdrang, auf der andern die politische Auffassung des Landeswohls von ihm forderte, hatte sich der gute König so unglücklich gefühlt, daß er eine Zeitlang dem Gedanken nachging, seine Krone niederzulegen und als Mönch in die Stille eines Klosters sich zurückzuziehen. Aus Gewissenhaftigkeit und Rechtsgefühl hat Ludwig endlich auch die sicilische Krone ausgeschlagen, die Urban IV. für seinen Sohn ihm anbot; er wollte nicht dem wirklich Berechtigten, möchte dieser nun Conradin von Schwaben oder Prinz Edmund von England sein, durch seine Annahme Unrecht zufügen [73]).

Und diese Gewissenhaftigkeit, dieser Rechtssinn, der sich das suum cuique nach beiden Seiten hin zum Wahlspruch machte, hat sich auch in Ludwigs Verhältniß zu Papst und Klerus fortwährend aufs deutlichste ausgesprochen. Seine kirchliche Frömmigkeit hat niemals den König in ihm zum willenlosen Werkzeug der Hierarchie herabgewürdigt; auch seinen Verpflichtungen gegen den Staat bewahrte er ein lebendiges Bewusstsein, und wo Einsicht und Pflichtgefühl ihm einen Weg vorzeichneten, der von dem des Klerus abwich, da ging er denselben selbständig, fest und in würdiger Haltung. Wir wollen hier nur einige wohlbeglaubigte Züge, die Dieses beurkunden, hervorheben.

Während Ludwigs Minderjährigkeit war unter Blanca's Regentschaft ein scharfes Edict gegen die Excommunicirten erlassen worden (1228). Der Kirchenbann war in Mißachtung gerathen, und Viele ertrugen ihn sehr gleichgültig. Jenes Edict gebot nun, die Gebannten nach Maaßgabe der canonischen Satzungen zu meiden, und bestimmte weiter, daß diejenigen welche ein ganzes Jahr lang hartnäckig den Bann ertragen und keine Schritte zur Aussöhnung mit der Kirche thun würden, mit der Beschlagnahme ihrer beweglichen und unbeweglichen Habe zu belegen seien [74]). — Diese Bestimmungen hingen zunächst mit den

73) Raynald. ad ann. 1262, No. 21 f., ad ann. 1264, No. 2.
74) Ducange Observat. ad Joinville p. 40. Duchesne V. 820.

Maaßregeln zusammen, die man damals besonders zur Ausrottung der Albigenser ergriff. Aber sie boten zugleich der Hierarchie ein gefährliches Mittel, den weltlichen Arm immer mehr zum blinden Vollstrecker der geistlichen Richtersprüche überhaupt zu machen. Sehen wir nun, wie der erwachsene Ludwig sich in dieser Beziehung benahm. Gleich von Anfang seiner Selbstregierung an finden wir ihn und seine Großen auf eine Reihe von Jahren hin, in fortwährendem Conflicte mit der immer mehr übergreifenden geistlichen Gerichtsbarkeit. Schon im Sommer 1235 stellte ein zu St. Quentin gehaltenes Concil der Erzdiöcese Rheims verschiedene Beschwerdepuncte gegen die Regierung wegen angeblicher Verletzung der kirchlichen Freiheiten auf [75]). Unter denselben erscheint die Verhaftung eines Domherrn von Rheims, Thomas von Beaumanoir, die Beschlagnahme von Gütern des Capitels von Soissons durch den König und die Zumuthung, daß man vor dem weltlichen Gerichte mit Excommunicirten verhandeln solle. Das Concil sprach ferner aus, daß der König den vom Erzbischof gegen Bürger von Rheims gefällten Urtheilen, ohne zuvor noch eine eigne Untersuchung über das angeschuldigte Vergehen anzustellen, Glauben beizumessen und die angerufene weltliche Hülfsvollstreckung gegen Excommunicirte ohne Weiteres zu gewähren habe. Es erklärte endlich, daß der Erzbischof nicht schuldig sei, Bürgern von Rheims gegenüber vor dem Parlamente des Königs sich wegen eines Mordes oder eines andern Verbrechens vernehmen zu lassen. Alle diese Punkte wurden dem König von dem Erzbischof und dem gesammten höheren Klerus der Provinz sofort persönlich vorgetragen. Ludwig bestellte die Prälaten auf einen anderen Termin wieder, um die Sache zuvor mit seinen Räthen in Erwägung zu ziehen [76]). Die Antwort die er bei ihrem zweiten Erscheinen wirklich ertheilte, erfahren wir zwar aus den Acten nicht unmittelbar, weil die Handschrift die über diesen Gegenstand berichtet gerade hier abbricht [77]); doch wird uns Ludwigs fernere Stellung zur Sache aus einem bald nachher vom Papste an ihn gerichteten Schreiben vollkommen klar. Gregor klagt darin: daß der König in Gemeinschaft mit seinen Baronen die Kirche unterdrücke; daß er eine Verordnung erlassen habe, nach welcher königliche Unterthanen nicht gehalten seien sich vor dem geistlichen Forum zu stellen, und der geistliche Richter durch die Beschlagnahme seiner Güter gezwungen werden könne den in contumaciam ausgesprochenen Bann wieder aufzuheben; ja sogar daß man Erzbischöfe und Bischöfe und deren Leute

75) S. dieselben b. Labbe et Cossart, Concil. T. XI. P. I. p. 504.
76) Ebendas. 502. — 77) Ebendas. 503.

in Civilsachen dem weltlichen Richter zu unterwerfen versuche, während doch nach altem Herkommen in Frankreich umgekehrt die Laien vor dem Gerichte der Prälaten Recht zu nehmen hätten. Dann ermahnt Gregor den König, sich vor schlechten Rathgebern zu hüten, fordert ihn auf, den zugefügten Schaden wieder gut zu machen, und schliesst mit Hinweisung auf eine Bulle Honorius des dritten, welche den Verletzern der Kirchenfreiheiten den Bann androht [78]. Ludwig und die Barone liessen sich indessen in ihrem Gange nicht stören. Fast gleichzeitig mit der oben erwähnten Beschwerde, die vom Klerus von Rheims dem König vorgebracht ward, hatte auch der französische Adel eine Beschwerde über den Erzbischof dieser Provinz und den Bischof von Beauvais beim Papste eingereicht, worin er über die Anmassungen dieser Prälaten Klage führte und namentlich hervorhob, daß dieselben, obgleich Vasallen, sich doch weigerten in weltlichen Sachen dem König vor dem Parlamente Rede zu stehen [79]. Wie dringend nun auch Gregor drei Jahre später seine Warnungen wiederholte [80]; wie sehr er auch die Erzbischöfe von Rouen und Sens verpflichtete Alles aufzubieten, um den König auf gutem Wege zu erhalten [81]; wie rücksichtsvoll und klug er das über die Diöcese Beauvais ausgesprochene Interdict bis zur Austragung der obwaltenden Streitigkeiten suspendirte [82] und den König selbst durch ein Indult, welches jedem Andern als dem Papste selbst die königlichen Capellen mit dem Interdicte zu belegen verbot, zu gewinnen suchte [83]: so finden wir doch noch im Jahre 1239 die Sache wesentlich in ihrem alten Stande. Thomas von Beaumanoir war noch immer in der Haft dreier Barone, ein neues Provincialconcil von Rheims bedrohte Diese mit Bann und Interdict und beschloß nöthigenfalls den König um Zwangsvollstreckung anzurufen [84]. Aber wiederum mehrere Jahre später erklärten die französischen Barone dem Klerus in einem stolzen Manifeste, daß sie nicht länger gesonnen seien die Jurisdiction der weltlichen Herren von der der Geistlichkeit verschlingen zu lassen; es solle jetzt heissen: gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes; kein Kleriker oder Laie dürfe hinfort einen Laien vor das Gericht des Bischofs oder dessen Delegaten laden lassen, ausser wegen Ketzerei, Ehesachen oder

78) Febr. 1236. Raynald. ad ann. 1236 No. 31 ff.
79) Sept. 1235. Preuves des lib. 117.
80) Raynald. ad ann. 1238. No. 42 f. — 81) Ebendas. No. 43.
82) Ebendas.
83) Aehnliche Indulte erhielt Ludwig auch von den folgenden Päpsten.
84) Labbe et Cossart, Tom. XI. P. 1. p. 568.

Zinswuchers, bei Verlust seines gesammten Gutes oder Verstümmelung eines Gliedes; die weltliche Gerichtsbarkeit solle wieder aufleben, die Geistlichen aber, die sich durch die Ausplünderung des Adels bereichert, sollen ihren Hochmuth fahren lassen, zu dem Zustande der Urkirche zurückkehren, ein beschauliches Leben führen und den zur That und zu den Geschäften berufenen Laien die Wunder zeigen, die längst von der Erde verschwunden seien [85]).

Man sieht, daß Ton und Geist von Friedrich's II. Opposition auch in Frankreich einen Wiederhall gefunden hatte. Gegen dieses Attentat rief der französische Klerus den Schutz des Papstes an und hielt dann mehrere Versammlungen, um weitere Schritte zu berathen. Innocenz gebot den versammelten Prälaten und seinem Legaten, Allen, die fortfahren würden jenem Adelsbunde anzugehören oder dessen Zwecke zu fördern, als Verletzern der Kirchenfreiheit den Bann anzusagen [86]). Nun aber schloß der Adel einen Assecuranzbund gegen ungerechte Excommunication. Matthäus Paris leitet seinen Bericht über denselben mit folgenden Worten ein: „Als aber der Strom jener Tage dahinzog, wurde die Andacht der Gläubigen lau, und der Sinn kindlicher Liebe, welche jeglicher Christ unserem geistlichen Vater, dem Papste, darbringen sollte, ward zu großer Gefahr der Seelen gemindert und vernichtet, ja er verwandelte sich sogar in fluchwürdigen Haß und versteckte Schmähungen. Denn es sahen und fühlten Alle und Jegliche, daß der Papst selbst zum Schaden und zur Verarmung Vieler ein unersättliches Gelüsten nach Geldraub hatte. Und schon glaubten Viele nicht mehr, daß Derselbe die dem heiligen Petrus vom Himmel verliehene Gewalt zu binden und zu lösen besitze, weil er sich nämlich als dem heiligen Petrus ganz unähnlich erwies. Daher öffnete sich der Mund der Uebelredenden und Widersprechenden allerwärts, und besonders in Frankreich. In diesem Lande traten viele Edle gegen den Papst selbst und die Kirche, was unseres Gedenkens sonst nie geschehen ist, zu einem Bunde zusammen". Dieser Bund nun, dessen Urkunde Paris in der Sprache des Originals mittheilt und an dessen Spitze der Herzog von Burgund und die Grafen von Bretagne, Angoulême und St. Pol standen, hatte zum ausgesprochenen Zwecke, die Rechte der Mitglieder gegen den Klerus zu vertheidigen und jedem Einzelnen in Streitigkeiten mit Demselben, sofern die genannten vier Vorsteher dessen Sache als gerecht erkennen würden, Beistand zu leisten. Insbesondre war bestimmt, daß, wenn ein Mitglied nach der Ueberzeugung der Vier mit Unrecht excommunicirt

[85]) Matth. Paris 628. — [86]) Raynald. ad ann. 1247. No. 46 ff.

wäre, dasselbe seine Sache um des Bannes willen nicht fallen lassen, sondern weiter verfolgen solle [87]). Nach dem Vorgange der französischen Barone wies noch in demselben Jahre auch der König von England die geistliche Gerichtsbarkeit in engere Schranken zurück. Paris erwähnt zugleich, daß Ludwig dem Bunde seines Adels Gunst erwiesen und das Siegel untergedrückt habe [88]). Er berichtet weiter, daß Innocenz, als er sah, daß er mit Bannandrohungen seinen Zweck nicht erreichte, durch Verleihung zahlreicher Beneficien, durch Indulgenzen und Geschenke theils für die Verbündeten selbst, theils für deren Verwandte den Bund zu lockern suchte und Viele auch wirklich von demselben zurückbrachte [89]). Auf Ludwigs erstem Kreuzzuge finden wir die Häupter des Bundes an der Seite des Königs.

Um nicht bei Matthäus Paris stehen zu bleiben, nehmen wir hier noch einen andern Gewährsmann, der den Gegnern der Pragmatica weniger verdächtig ist. Wie Ludwig trotz des Edictes von 1228 in der Anwendung weltlichen Zwanges gegen Excommunicirte sich benahm, erzählt uns Joinville folgendermaßen [90]): „Ich habe eines Tages mit angesehen, daß alle Prälaten Frankreichs zu Paris sich versammelten, um mit dem heiligen Ludwig zu reden und ihm ein Verlangen vorzutragen. Als er Dieses erfuhr, begab er sich in den Palast, um daselbst ihr Begehren zu vernehmen. Und wie Alle zusammen waren, so begann der Bischof Guy von Auxerre, Sohn des gnädigen Herrn Wilhelm von Melot, im Auftrag und mit allgemeiner Zustimmung sämmtlicher Prälaten also zum König zu reden: „Sire, wisset, daß alle diese Prälaten, die hier vor Euch stehen, durch mich Euch erklären, daß Ihr die ganze Christenheit verderben lasset und daß Dieselbe unter Euern Händen zu Grunde geht". Da bekreuzte sich der gute König und sprach: „Bischof, sagt mir doch, wie das zugeht und aus welchem Grunde". „Sire, erwiderte der Bischof, das kommt daher, daß man sich um die Excommunicirten nicht mehr bekümmert. Denn heutiges Tages wollen die Menschen lieber im Banne sterben als sich absolviren lassen, und Keiner mag der Kirche Genugthuung geben. Daher, Sire, bitten Euch diese Prälaten sämmtlich

[87]) Et si aucun de ceste compagnie estoit excommunié par tort, cognu par ces quatre, que la clergie luy feist, il ne laisseroit aller son droit ne sa querele pour l'excommuniment, ne pour autre chose qu'on luy face, si ce n'est par l'accort de ces quatre, ou des deux de eux pairs poursuiveroit sa droiture". Matth. Paris 628. Dieser Bund fällt in das J. 1247. — [88]) Matth. Paris 634.

[89]) Matth. Paris 628. — [90]) S. 13 der Ausg. v. Ducange.

und einstimmig bei Gott und Eurer Schuldigkeit, daß es Euch gefallen möge allen Euern Baillis, Prévôts und andern Justizbeamten zu befehlen, daß sie, wo sich in Euerm Reiche Jemand findet, der Jahr und Tag ununterbrochen im Banne gelebt hat, Denselben durch Beschlagnahme seiner Güter zwingen sich absolviren zu lassen". Hierauf gab der heilige Mann zur Antwort, daß er Dieses sehr gerne befehlen würde in Betreff Derjenigen, von welchen sich herausstellen würde, daß sie der Kirche wirklich Unrecht gethan hätten. Der Bischof aber erwiderte, es komme den Beamten nicht zu über die Sache selbst zu erkennen. Der König jedoch erklärte, daß er es anders nicht thun werde, und sagte, es würde gegen Gott und gegen die Vernunft sein, Diejenigen zur Absolution zu zwingen, welchen die Geistlichen Unrecht thäten und die man mit ihrem guten Rechte nicht gehört hätte. Und er hielt ihnen hierbei das Beispiel des Grafen der Bretagne vor, der sieben Jahre lang als Excommunicirter gegen die Prälaten der Bretagne sich vertheidigte und seine Sache so gut verfocht, daß am Ende unser heiliger Vater, der Papst, diese Prälaten gegen ihn verurtheilte. Hätte er nun, so setzte er hinzu, gleich nach dem ersten Jahre besagten Grafen der Bretagne zwingen wollen sich absolviren zu lassen, so hätte er gegen die Vernunft den Prälaten Etwas einräumen müssen, was sie gegen seinen Willen von ihm begehrten, und hiermit würde er gegen Gott und den Grafen der Bretagne ein großes Unrecht begangen haben. Nachdem die Prälaten dieses Alles angehört hatten, ließen sie sich die gütige Antwort des Königs genügen, und niemals habe ich wieder davon gehört, daß man ähnliche Begehren gestellt hätte" [91]).

Soweit Joinville, dem wir gerne glauben, daß Weiteres über die Sache nicht zu seiner Kenntniß gekommen ist; der Streit über Gränzen der geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit war aber noch lange nicht zu Ende. Ein Provincialconcil von Sens beschloß 1251 gegen Diejenigen, die sich an den Gütern oder der Person eines geistlichen Richters oder an einem Denuncianten um eines ausgesprochenen Bannes willen

91) Nach den chronologischen Nachweisungen, die sich bei Ducange S. 40 finden, kann die obige Verhandlung nicht vor d. J. 1247 stattgefunden haben. Eine weitere Combination macht es fast zur Gewißheit, daß sie mit den Schritten gegen den in jenem Jahre geschlossenen Adelsbund in nächstem Zusammenhange stand. Ein zu Paris gehaltenes Concil der Provinz Sens erneuerte 1248 die Bestimmung, daß gegen Alle, welche über Jahr und Tag im Banne gelebt, der weltliche Zwang mittels Beschlagnahme der Güter angerufen werden solle. **Martene et Durand, Ampl. coll. Tom. VII. 139 ff.**

angreifen würden, nach der Verordnung Honorius des dritten zu verfahren, und verpflichtete hierbei die Bischöfe zu gegenseitiger Hülfleistung [92]. Zwei Jahre später erließ Innocenz IV. eine Bulle gegen die Adeligen, die, wie er sagt, ihren Bund gegen die Kirchenfreiheiten erneuert haben, den Bischof von Paris und dessen Leute in ihren Functionen hindern, die Gerichtssitzungen derselben stören, die Verhörten wegholen und die Uebertreter ihrer Statuten mit Geld und Verstümmelung strafen [93]. Doch lenkte Innocenz, soweit es die königlichen Diener betraf, bald selbst wieder ein. In einer Encyclica von 1254 an die Erzbischöfe und Bischöfe Frankreichs sagt er: er habe zwar früher geboten die Verletzer der Kirchenfreiheiten in den Bann zu thun; nun aber habe Ludwig im Orient Dieses übel aufgenommen und erklärt, er werde seine Beamten, wo es nöthig sei, selbst strafen; daher nehme der Papst auf Ansuchen des Königs die Befugniß zum Banne gegen königliche Diener den Prälaten wieder ab und verordne die Cassation der etwa schon gefällten Sprüche [94]. Innocenzens Nachfolger Alexander IV. gebot dann zwar wiederum in einer neuen Encyclica, alle Verletzer der Kirchenfreiheiten ganz nach der Bestimmung Honorius des dritten zu behandeln [95]; aber bei ebendemselben Papste setzte Ludwig nicht nur durch, daß der Erzbischof von Rouen die Kreuzfahrer nicht länger der weltlichen Gerichtsbarkeit entziehen durfte [96], sondern er erwirkte von Alexander auch die Weisung an die Prälaten, der königlichen Justiz — consuetudine contraria non obstante — nicht entgegenzutreten, wenn Dieselbe zur Bestrafung von Klerikern schreite, welche ausgezeichneter Verbrechen schuldig seien [97]. — So sehen wir Ludwig, wo es sich um die königliche Jurisdiction handelte, der Hierarchie gegenüber seine Ansprüche stets fest und entschieden wahren.

Bezeichnend für Ludwigs Charakter und sein Verhältniß zum römischen Hofe ist auch die Stellung, die er in dem Streite der Päpste mit den Hohenstaufen einnahm. Es war im Jahre 1239, als Gregor IX. nach kurzem Frieden den Kaiser zum zweiten Male in den Bann that und sogar des Thrones für verlustig erklärte. Gregor verschenkte die abgesprochene Krone von Neapel an den französischen Prinzen Robert, und gedachte so die gesammte Streitkraft Frankreichs gegen Friedrich in die

92) Ebendas. S. 142.
93) Bulaeus, Hist. Univ. Paris. Tom. III. p. 240.
94) Raynald. ad ann. 1254, No. 22 ff.
95) Raynald. ad ann. 1257. No. 54 ff.
96) Duchesne V. 862. Im Jahr 1258. — 97) Duchesne V, 862.

Schranken zu weisen. Aber Frankreich wies das dargebotne gefährliche Geschenk ebenso klug als stolz zurück. Gregor sah sich im Nachtheil und lenkte bald wieder zu einem Waffenstillstande mit dem Kaiser ein. Indessen wußte der päpstliche Legat vom französischen Klerus bedeutende Summen gegen Friedrich beizutreiben [98]). Bald lag der Bedarf für ein ganzes Kriegsjahr bereit. Ludwig aber, der dem Papste die Mittel zum Bruche des Waffenstillstands nicht gewährt sehen wollte, legte bis zur weitern Entwickelung der Sache Beschlag auf das zusammengebrachte Geld [99]). Ohne thätig auf des Kaisers Seite zu treten, wollte er doch auch nicht Partei für den Papst nehmen; ja als er etwas später die auf dem Wege zum Concil von Friedrich verhafteten französischen Prälaten zurückforderte, gestand er Diesem sogar, daß, so wenig Diese selbst Schlimmes gegen den Kaiser beabsichtigt hätten, doch der Papst allerdings ungebührliche Schritte gegen Friedrich vorbereitet habe [100]). So würde ein blinder Gehorsam gegen den römischen Stuhl einem Gebannten gegenüber sich nicht benommen haben. — Als einige Jahre nachher Innocenz IV. vor dem abermals excommunicirten Friedrich nach Frankreich floh, um zu Lyon dessen Absetzung aufs neue auszusprechen, ließ Ludwig IX. weder durch den auf Ueberraschung berechneten Fußfall der Mönche von Citeaux sich zur Parteinahme für den Papst bestimmen, noch gab er, als zu Lyon das Verdammungsurtheil in feierlichster Form wiederholt und bestätigt war, seine Beziehungen zum Kaiser im Mindesten auf. Er verharrte in der Stellung eines Vermittlers; seine wiederholten Versuche zu friedlicher Ausgleichung, die er um so dringender wünschte, je mächtiger seine Seele nur von dem einen Gedanken an die Ausführung des gelobten Kreuzzugs erfüllt war, scheiterten an der Unbeweglichkeit des Papstes. Es kann uns hier gleichgültig sein, ob Ludwig bei dem Mißlingen dieser Bestrebungen dem Papste seinen Unwillen wirklich in so bitterer Weise zu erkennen gegeben hat, wie Matthäus Paris erzählt [101]); das aber bleibt gewiß, daß seine wiederholten Zusammenkünfte mit dem Papste nicht als bloße Acte unterwürfiger Devotion zu fassen sind, sondern daß dabei über sehr ernste Dinge verhan-

---

[98]) Raynald. ad ann. 1239. No. 38 f. — [99]) Matth. Paris 482.

[100]) „. . . . etsi summus Pontifex fuisset ad aliqua minus debita processurus". Raynald. ad ann. 1241, No. 76.

[101]) „Quod quum Dominus Papa erecta et rejecta cervice refutasset, dominus rex Francorum recessit iratus et indignans, eo quod humilitatem, quam speraverat in servo servorum Dei, minime reperisset". 1246. Matth. Paris 610.

digt worden ist. Selbst als Friedrich Miene machte die Alpen zu überschreiten, um Innocenz an seinem Zufluchtsorte zu überfallen, reichte der von Ludwig dem Papste dargebotene Schutz nicht weiter, als die Ehre und Sicherheit des eignen, mit einer Invasion bedrohten Landes es gebot. Gleichzeitig mit dem Kreuzzuge nach Palästina ließ Innocenz auch das Kreuz gegen Friedrich II. predigen und für die Unterstützung des Gegenkaisers Heinrich Raspe sogar noch überwiegende Indulgenzen bieten; in Lüttich und im Hennegau sprachen die beiderseitigen Kreuzprediger oft gleichzeitig und neben einander zum Volke; viele Kreuztragende verliessen Ludwigs Fahnen, um sich unter die des deutschen Gegenkaisers zu stellen. Ludwig aber trat seinen Zug an, empfing in Cypern die von Friedrich erst nach dem lyoner Verdammungsspruche ihm zugesagten Unterstützungen an Lebensmitteln und Kriegsbedarf und schrieb von dieser Insel aus nochmals, aber vergeblich, an Innocenz zu Gunsten des gebannten und abgesetzten Kaisers [102]. Erkennen wir hierin wiederum jenen demüthigen Gehorsam, der den gebannten Ketzer ärger meiden soll als die Pest, und für welchen, sobald Rom gesprochen hat, die Sache entschieden ist? Ludwig wollte und konnte des Kaisers Freundschaft, die ihm Sicilien und die Küste Palästina's zu Stützpunkten für seinen Zug bot, eben so wenig missen, als es überhaupt mit seinem ritterlich frommen Sinne vereinbar war, den gelobten Zug selbst aufzugeben.

Der Zug scheiterte indessen in Aegypten durch Missgeschick und Mangel einer tüchtigen Führung. Ludwig saß verlassen in Palästina und harrte vergeblich auf Hülfe aus dem Abendlande. Hier aber waren alle Gedanken und Sorgen des Papstes noch immer den Hohenstaufen zugewandt. Innocenz IV. ließ 1251 gegen Konrad IV. das Kreuz predigen, und zwar wiederum mit größeren Indulgenzen, als selbst für den Kampf im Orient. Auch in Frankreich geschah Dieses. Blanca und die Barone aber, entrüstet darüber, daß man Christen gegen Christen bewaffne, während ihr König in hoffnungslosem Kampfe gegen die Ungläubigen verschmachte, schritten gegen diese Werbungen ein [103]. Als Ludwig endlich durch den Tod seiner Mutter zur Rückkehr genöthigt wurde, war darum der Gedanke an die Vollendung des angefangenen Werkes nicht aufgegeben. Aber die Päpste kämpften noch immer mit den Hohenstaufen. Alexander IV. verbot bei Strafe des Bannes den Kurfürsten die Wahl Conradin's. Bald bot Urban IV. dem französischen

102) S. Ducange, Observat. ad Joinville p. 55 f., wo auch zwei hierher gehörige Schreiben Friedrichs II. abgedruckt sind.

103) Matth. Paris 743 f.

König die Krone Neapels für einen seiner Söhne an. Als Ludwigs Gewissenhaftigkeit dieses Anerbieten zurückwies, begannen die Unterhandlungen mit dessen Bruder Anjou. Dieser nahm an und hatte Anfangs erwünschte Erfolge, sah sich aber bald seinem Gegner Manfred gegenüber in einer misslichen Lage. Es fehlte an Soldaten und an Geld. Während nun Sultan Bendocdar in Syrien und Palästina wüthete und päpstliche Bullen die Gräuel des Mameluken nicht blutig genug zu schildern wussten, fuhren gleichwohl Urban IV. und Clemens IV. fort das für die Befreiung des heiligen Landes gethane Kreuzzugsgelübde zu Gunsten des Kampfes gegen Manfred zu erlassen[104]), und an die Erzbischöfe erging der Befehl zur Kreuzpredigt für Neapel. Zur Gewinnung der nöthigen Geldmittel ward vom Papste dem französischen Klerus jener dreijährige Zehnte auferlegt, der in Verbindung mit ähnlichen gleichzeitigen Lasten die Prälaten zu offener Widersetzlichkeit trieb. Weil nun die Einzahlungen in sehr ungenügendem Maaße erfolgten, so war Noth an allen Enden, und Clemens wandte sich wiederholt mit den dringendsten Gesuchen um Hülfe für Anjou an Ludwig IX. Wenigstens sollte Dieser sich doch zu einem aus den dereinst eingehenden Zehnten zu vergütenden Geldvorschusse verstehen. Ludwig aber blieb unbeweglich. In des Papstes uns aufbewahrten Briefen finden wir seine Fürbitten dreimal vom König zurückgewiesen, und dennoch wurden dieselben noch mehrmals unter den kläglichsten Schilderungen der Lage Anjou's, obgleich ebenso erfolglos, erneuert. In einem vertraulichen Schreiben an den Legaten klagte Clemens den König geradezu der Hartherzigkeit an[105]). — Ludwig hatte in jener Zeit kein grösseres Anliegen als die Ausführung seines zweiten Kreuzzugs. Hierzu waren ihm die Hülfsquellen Frankreichs, insbesondre auch die des Klerus, unentbehrlich, und jede Auflage eines Zehnten für andre Zwecke musste schon darum den seinigen zuwider sein, weil sie den Klerus erschöpfen und verstimmen konnte. Mit Clemens, der als französischer Erzbischof auch im königlichen Rathe gesessen hatte, stand übrigens Ludwig sonst auf freundlichem Fuße, und die Briefe dieses Papstes an ihn haben vielfach den Ausdruck eines besonderen Wohlwollens; wo aber der König, vom Standpunkte

---

[104]) Raynald. ad ann. 1264, No. 14 und 1265, No. 11.

[105]) „Haec autem signata sint apud te, cum et ejus duritiam, et quam passi sumus jam pluries repulsam in non mediocrem verecundiam, non expediat publicari". S. d. Briefe des Papstes aus den Jahren 1265 und 1266 bei Mart. et Durand, Thesaur. anecd. Tom. II, insbesondre S. 149. 165. 173. 187. 219. 240. 412.

des Papstes aus betrachtet, päpstliche Rechte nicht achten wollte, wie in der Regaliensache, oder wo er die Freiheiten der Kirche nicht nachdrücklich genug gegen seine Beamten schützte, wie in der Angelegenheit von Pamiers, da konnte Clemens jeweilig auch einen gereizten Ton anstimmen. Ludwig ging seinerseits auch diesem Papste gegenüber mit Selbständigkeit den königlichen Weg; und als Clemens am 29. November 1268 starb, war jene Differenz wegen der Präbende von Sens noch ungelöst. Auf vier Monate später lautet das Datum der Pragmatica.

Was hat sich nun bis hierher in Ludwig's Charakter und seiner Stellung zu den Päpsten gezeigt, was zu dem mindesten Zweifel daran berechtigte, daß Ludwig der Urheber der Pragmatica sein könne? Vielmehr würden wir bei einem König wie dieser war es kaum begreiflich finden, wenn er unter den obwaltenden Verhältnissen unterlassen hätte ein solches Gesetz zu geben. Er war fromm, ein Verehrer der canonischen Institutionen, den Päpsten niemals knechtisch unterthänig: wie hätte er es fürwahr sollen, die Kirche seines Landes, deren Schirmherr er war, selbst gegen päpstliche Neuerungen in Schutz zu nehmen, wenn dieselbe, wie vielfach sonst und namentlich durch die clementinische Bulle geschah, in ihren Einrichtungen, ihren Rechten und ihrer Wirksamkeit grundsätzlich und thatsächlich angegriffen wurde? Er war gewissenhaft und gerecht: konnte er denn bei diesen Eigenschaften dulden, daß seinem Klerus und den weltlichen Patronen das Wahl- und Collationsrecht verkümmert, das kirchliche Gut mit willkürlichen Auflagen belastet wurde, selbst wenn dieses von Rom aus geschah? Er war endlich ein Herrscher, der gegen Adel, Klerus und Beamte die Zügel der königlichen Gewalt straff anzog: wie wäre denn der Papst der Einzige gewesen, dem er erlaubt hätte in's Unbestimmte überzugreifen? Man erwäge die Ansprüche und Erfolge des Papstthums um diejenige Zeit, in welche die pragmatische Sanction gesetzt wird. Die deutsche, die neapolitanische, die englische Krone lagen dem Papste zu Füßen: welchen Freibrief hatte die französische auf die Achtung ihrer Selbständigkeit, wenn nicht die Kraft und Entschlossenheit ihrer Träger? Die Nothwendigkeit eines Entscheidungskampfes zwischen Frankreich und dem Papstthum, den Ludwigs Enkel Philipp aufzunehmen hatte, ist nicht vom Himmel herabgefallen, sondern war längst vorbereitet. Schon Gregor IX. hatte es gewagt an Ludwig, indem er in seltsamer Verbindung hiermit das Bild Karl's des Großen ihm vorhielt, zu schreiben, daß dem Papste als Nachfolger Petri nicht nur das Recht über das himmlische, sondern auch über

das irdische Reich von Gott übertragen sei [106]); und demgemäß sehen wir die Päpste lange vor dem Zeitpunct, wo Bonifacius VIII. durch seine Bulle Unam sanctam diesen Grundsatz auch für Frankreich zur Wahrheit zu machen gedachte, im übrigen Europa handeln. Die Gefahr war sichtbar, und es setzt weder einen ungewöhnlichen Scharfblick noch einen seinem übrigen Wesen widersprechenden Oppositionsgeist in Ludwig voraus, wenn er, wie Matthäus Paris erzählt, schon im Jahre 1234 dem König von England den Wunsch nach immerwährendem guten Einvernehmen ausdrückte, weil ihre Zwietracht nur dem römischen Uebermuthe Förderung gebe [107]). Neben der Zwietracht der Könige von Land zu Land wirkte aber auch noch die Uneinigkeit der Stände im Innern und die Entzweiungen derselben mit den Regierungen zum Vortheile Roms. Ludwig löste eine große Aufgabe, indem er den Feudaladel nöthigte dem monarchischen Princip sich gehorsamer zu fügen; er befriedigte ihn für manche ihm auferlegte Beschränkung dadurch, daß er ihn gegen die Uebergriffe der geistlichen Gerichtsbarkeit in Schutz nahm, und handelte wiederum eben so klug als gerecht, wenn er den Rechten und Gütern der Geistlichkeit nicht nur gegen seine eignen Beamten, sondern auch gegen die so fühlbar gewordenen Eingriffe der römischen Curie den Schutz des Gesetzes verlieh. Daß alle Zehnten unter Clemens IV. nur für Ludwig IX. ausgeschrieben worden seien, ist eine historische Unwahrheit, deren Rösen bei einiger Umsicht nicht nöthig gehabt hätte sich schuldig zu machen. Gegen den für den König zuletzt bestimmten Zehnten hat der Klerus auch nirgends protestirt, als er dem Papste erklärte, lieber dem Banne unterliegen als die gehäuften und willkürlichen Exactionen noch länger tragen zu wollen. Den Zehnten für jenen Zug, dem der körperlich schon sehr geschwächte König Gesundheit und Leben opferte, durfte weder Papst noch Geistlichkeit, selbst bei aller sonstigen Spannung, verweigern; wohl aber konnte Ludwig, indem er seinen Klerus gegen fremdartige Ansinnen schützte, Diesen desto williger und fähiger für Opfer zur Befreiung des heiligen Landes machen. Und so reimt es sich ganz gut zusammen,

106) „Porro id, fili charissime, in progenitoribus tuis, et praesertim in inclytae recordationis Carolo Magno colligere poteris evidenter, diligenter attendens, qualiter idem Carolus Romano Pontifici vicario Jesu Christi et successori B. Petri, cui Dominus terreni simul et coelestis Imperii jura commisit, obediens pro defensione Ecclesiae se laboribus et angustiis exposuit, quantum exinde honoris, laudis et gloriae reportaverit“. Raynald. ad ann. 1236. No. 31 ff.

107) „Discordia nostra fomentum praestat debacchandi Romanis et materiam superbiendi“. Matth. Paris, 774.

wenn Ludwig in unserem Edicte die römischen Exactionen in bestimmte Grenzen zurückweist, während er doch gleichzeitig einen vom Papste genehmigten Zehnten für seinen Kreuzzug bezieht.

Aber, — so wirft man ein, — weil Ludwig ein frommer und gewissenhafter Charakter war, so war er auch ein Freund der Wahrheit, und ohne Verletzung der Wahrheit hätte er doch nicht sagen können, daß sein Reich nur allein Gottes Herrschaft und Schutz immer unterworfen gewesen sei und auch jetzt unterworfen sein solle; denn gewiß wusste er doch sehr gut, daß sein Reich dreimal unter den Schutz der Päpste gestellt war [108]). Ein sonderbarer Einwurf, der das Sachverhältniß vollkommen verdreht! Allerdings ist Frankreich zu drei verschiedenen Malen während Ludwig's Regierung, und zwar auf dessen besondere Bitte, unter des Papstes und des heiligen Petrus temporären Schutz genommen worden, nämlich zum ersten Male während der Minderjährigkeit des Königs und dann aus Veranlassung der beiden Kreuzzüge, und die geistlichen Waffen des Kirchenoberhauptes konnten dem Minderjährigen oder Abwesenden gewiß dankenswerthe Dienste gegen innere Rebellionen wie gegen feindliche Angriffe von aussen leisten. Aber das wird in der Pragmatica auch gar nicht in Abrede gestellt. Hätte Ludwig gesagt: „cujus solius protectioni regnum nostrum semper commissum exstitit" u. s. w., so hätte jener Einwurf seinen Anhaltspunkt; aber zwischen einem erbetenen und in Anerkennung geleisteter Dienste verliehenen Schutze und einer mit der Oberherrlichkeit verbundenen und ein Unterthänigkeits-Verhältniß voraussetzenden Protection, wie sie in der Pragmatica bezeichnet wird (ditioni atque protectioni ...... subjectum exstitit) ist ein handgreiflicher Unterschied. Wie wenig man in die bloße Protection eine Ueberordnung des Protectors legte, zeigt sich an dem Beispiele mehrerer Päpste selbst. So stellte Stephan II. die Kirche und das römische Volk unter den Schutz Pipin's und der fränkischen Nation [109]). So erzählt ferner der Abt Suger, daß Gelasius II. zu der Protection Ludwig's VI. und dem Mitleide der gallicanischen Kirche seine Zuflucht nahm [110]). So nannte auch Urban IV. in einem Schreiben an Ludwig IX. selbst diesen Monarchen mit Dank und Anerkennung einen Protector der Kirchenfreiheit [111]). De Marca handelt sogar in einem ganzen Capitel von dem Satze, daß dem König von Frankreich die Protection

108) Rösen S. 48. — 109) De Marca II. 94.
110) Ib. I. 95.
111) Raynald. ad ann. 1262. No. 18.

über den römischen Stuhl von Rechts wegen zustehe[112]). In allen diesen Fällen wird kein Superioritäts-Verhältniß des Schirmenden vorausgesetzt. Ganz anders aber ist es mit der in der Pragmatica erwähnten Protection, die dort als ein Ausfluß der Oberherrlichkeit erscheint. Wenn Ludwig gegen ein solches Verhältniß protestirte, so blieb er damit nicht nur vollkommen bei der historischen Wahrheit, sondern er sprach auch ganz aus den Bedürfnissen der Zeit heraus, indem er für Frankreich wenigstens das Königthum von Gottes Gnaden gegen das theokratische Papstthum verwahrte, das nach der Demüthigung dreier europäischen Throne ohne Zweifel nicht vor dem französischen allein mit ehrfurchtsvoller Scheu stehen geblieben sein würde.

V. Die Pragmatica auch ihrer Form nach unverdächtig.

Zuvörderst hat man gleich an dem Namen der Pragmatica Anstoß genommen. „Pragmatische Sanction, — sagt Thomassy, indem er auf die Pragmatiken der römischen Imperatoren zurückweist, — bedeutet soviel als Sanctionsformel oder Vollziehungsdecret, setzt also einen ursprünglichen Act, irgend ein vorhergehendes Gesetz voraus[113])". Hiermit sind wir vollkommen einverstanden. Für einen solchen vorausgehenden, durch die fragliche Urkunde zu bestätigenden Act aber sei — so meint nun Thomassy weiter — von den Vertheidigern der Aechtheit niemals ein Nachweis versucht worden. Wozu denn aber ein solcher überflüssiger Nachweis? Unsere Pragmatica rechtfertigt ja ihren Namen ganz klar durch ihren Inhalt. Sie bestätigt die allgemeinen Gesetze, Rechte und Freiheiten der Kirche und verordnet für Frankreich deren Vollziehung und unverbrüchliche Geltung, gerade so wie später die pragmatische Sanction von Bourges (1438) in ausführlicherer Weise Dasselbe mit den Beschlüssen von Basel that, die ebenfalls wieder nur auf das alte in der Kirche geltende Recht zurückgehen. Auch dieser Einwand fällt also in Nichts zusammen. Ob übrigens der an sich geeignete Name schon von Ludwig selbst oder erst in einer späteren Zeit dem Gesetze beigelegt sei, kommt für die Aechtheitsfrage in gar keinen Betracht, darf hier also ununtersucht bleiben. Wir wollen uns hierbei nicht auf spätere Behauptungen berufen, die allerdings das Erstere annehmen[114]).

---

112) Tom. I. Lib. I. Cap. 12. — 113) S. 49.

114) Der königliche Generaladvocat Jakob Capel sagt u. A.: „Le Roy S. Loys, l'an 1268 ..... fit une ordonnance concernant le faict de l'Eglise Gallicane, qu'il appella, et que encores aujourd'huy s'appelle la Pragmatique Sanction de S. Loys".

Fragen wir nun weiter nach den Indicien der Unächtheit, die im Texte selbst sich finden sollen, so finden wir sogleich die Eingangsworte „Ad perpetuam rei memoriam“ beanstandet. Diese Formel, so sagt man, sei in den Verordnungen der französischen Könige ohne Beispiel und würde schon für sich ganz allein beweisen, daß die Pragmatica nicht aus der Kanzlei Frankreichs, sondern aus den Händen eines Falsarius hervorgegangen sei; nicht einmal eine auch nur entfernt ähnliche Formel finde sich bei Ludwig IX.; der Eingang der Charten sei im 13. Jahrhundert ein durchaus feststehender. So behauptet Thomassy, und Dr. Rösen spricht es ihm in gutem Glauben nach [115]). — Wir müssen aber diesen Behauptungen widersprechen. Selbst der flüchtigste Ueberblick der ersten besten Gesetzsammlung hätte dem Zögling der Ecole des Chartes darthun können: 1) daß es hier zwar eine gewisse, auch noch für die späteren Zeiten geltende Regelmäßigkeit, aber keine Ausschließlichkeit giebt; 2) daß nicht einmal Ludwigs IX. Verordnungen überall gleiche Eingänge haben; daß 3) insbesondre die beanstandete Formel selbst und ganz ähnliche Wendungen bald am Anfange, bald am Schlusse königlicher Verordnungen, namentlich solcher welche die Gründung oder Bestätigung wichtigerer Institutionen zum Gegenstande haben, vor und nach Ludwig, ja sogar bei Diesem selbst sich mehrfach finden. Ludwig beginnt seine Verordnungen bald mit der gewöhnlichen einfachen Grußformel; bald schickt er noch, wie bei den Capetingern so oft geschieht, die feierliche Anrufung der Dreieinigkeit oder die „des Herrn“ voraus [116]). Vor ihm hat schon Ludwig VII. eine Verordnung angefangen: „In nomine sanctae et individuae Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus sancti. Ludovicus, Francorum rex et dux Aquitanorum, omnibus fidelibus in perpetuum“ [117]). Philipp August bestätigte den Rechtsbrauch der Gemeinde Noyon mit der Schlußformel: „Quae omnia ut perpetua .... praecipimus confirmari“ [118]). Ludwig IX. selbst schliesst die Verkündigung des von den Baronen beschworenen Statuts gegen Juden und Wucherer mit den Worten: „Nos autem ut praedicta omnia rata in perpetuum remaneant et incon-

[115]) Thomassy S. 47. 58. Rösen S. 47. Uebrigens finden sich Hindeutungen hierauf schon bei Thomassin und Daniel.

[116]) 1246. 1250. Isambert, Recueil des anciennes lois françaises, I, 250. 257.

[117]) 1151. Isambert I, 149. Sanction der Rechte des Bischofs von Beauvais bezüglich seiner weltlichen Jurisdiction.

[118]) 1181. Isambert I. 169. Aehnlich in einer Verordnung von 1195, Isambert I. 186.

cussa, in eorum pepetuam memoriam et testimonium sigilla nostra praesentibus literis fecimus apponi [119])". Die Urkunde Ludwigs X., welche die Privilegien der Normandie bestätigt (1314), schliesst folgendermaßen: „Haec omnia supradicta ad perpetuam rei memoriam nostris subditis dicti ducatus Normaniae concedimus etc." [120]). Eine Constitution Karls IV., des letzten Capetingers, beginnt mit den Worten: „Carolus, Dei gratia Franciae et Navarrae Rex, universis praesentibus et futuris ad perpetuam rei memoriam" [121]). Auch bei den Valois erscheint das „Ad perpetuam rei memoriam" mehrfach: so als Schlußformel in Philipp's VI. Constitution über die Appellationsfrist [122]), als Eingangsformel zweimal bei Johann [123]), einmal bei Karl V. [124]) und einmal bei Karl VI. [125]). Auch die Stiftungsurkunde der Rechtsschule zu Caen, die unter Heinrichs VI. Namen gegeben wurde, trägt jene Formel an der Spitze [126]). — Nach Diesem allen werden wir, um die Eingangsworte der Pragmatica zu erklären, unsere Zuflucht nicht zu den Händen eines Falsarius zu nehmen haben, der noch dazu ein sehr einfältiger gewesen sein müsste, wenn er eine, wie Rösen meint, „allein von den Päpsten gebrauchte" Formel an die Spitze seines Falsums gestellt hätte.

Auch ein weiter gerügter Formverstoß wird sich ebenso leicht beseitigen lassen. Dr. Rösen vermisst nämlich bei der Nennung der königlichen Beamten die senescalli, baillivi, praepositi, vicecomites und villarum majores, und findet statt deren die justitiarii, officiarii und locatenentes; er schliesst hieraus, daß die pragmatische Sanction zu einer Zeit verfasst sei, wo die ersteren Benennungen nicht mehr üblich, dagegen die letzteren im Gebrauche gewesen seien [127]). — Hierauf haben wir Folgendes zu bemerken:

1) Die Namen der Seneschalle, Baillis, Prevots, Vicomtes und Maires haben niemals aufgehört üblich zu sein; und es gab sogar auch noch andre, von Rösen nicht berührte Beamtennamen unter Ludwig IX., als Tresoriers, Receveurs, Sergeans, Forestiers, Bédiaux u. s. w. Es ist aber eine ebenso natürliche als alte Erscheinung, daß man,

[119]) 1230. Isambert I. 236. — [120]) Isamb. III. 51.

[121]) 1324. Isamb. III. 314. — [122]) 1330. Isamb. IV. 369.

[123]) 1355, Bestätigung der Statuten der Goldarbeiter zu Paris, Isamb. IV. 711, — und Bestätigung der Gerichtsordnung von 1363, Isambert V. 162.

[124]) 1374. Verordnung über die Volljährigkeit der Könige. Isamb. V. 415.

[125]) 1399. Constitution über die Appellationen. Isamb. VI. 840.

[126]) 1431. Isamb. VIII. 780. — [127]) Rösen S. 17.

um nicht alle einzelnen Dienststellen aufzählen zu müssen, bald einen Theil derselben, bald sogar die Gesammtheit unter den allgemeinen Namen der officiarii oder officiales (Beamte und justitiarii (Justizbeamte) zusammenfasste. Die Stellvertreter der Beamten (locatenentes, lieutenans) können ebensowenig auffallen. Ludwig VI. giebt in einer Verordnung von 1115 Befehle „praeposito nostro Parisiensi et omnibus seneschallis, baillivis, vicecomitibus et aliis justitiariis nostris subditis“ [128]). Das Provincialconcil von Rheims im J. 1235 nennt justitiarii et fideles [129]); dasjenige welches in Ludwigs IX. Todesjahr zu Compiegne gehalten wurde, führt ballivi, praepositi et alii justitiarii seu ministeriales auf [130]); in den Beschlüssen der Synode von Bourges (1276) erscheinen immer nur einfach die justitiarii [131]). Ludwig IX. selbst sagt in einer Verordnung von 1250 „nostri officiales“ [132]), in einer andern von 1254: senescallos nostros et alios officiales .... juramento duximus adstringendos [133]). Im J. 1293 schreibt Philipp der Schöne „omnibus senescallis, ballivis, praepositis et aliis justitiariis suis“ [134]), und 1298 „Turonensi et Cenomanensi baillivis vel eorum locatenentibus [135]); 1299 heisst es wiederum: „nullus baillivorum, vicecomitum, servientium et ministrorum nostrorum aut eorum locatenentium“ [136]). Das Reformations-Edict ebendesselben Königs von 1302 redet in dem einen Paragraphen von „omnibus justitiariis, officiariis, ministris, fidelibus et subditis nostris“; in einem andern nennt es wieder die senescalli, ballivi, praepositi, vicecomites u. s. w. [137]). Kurzweg eröffnet Philipp der Schöne 1314 eine Verordnung: „Philippes, par la grace de Dieu Roys de France, à tous les Justiciers du Royaume“ [138]). Ebenso kurz redet Ludw. X. von den „officiers de noz antecesseurs“ [139]); und seine eignen Beamten erscheinen bald als bailliz, prevoz et autres justiciers [140]), bald als seneschalli, ballivi, judices, castellani, praepositi, servientes vel alii officiarii [141]), bald als justitiarii oder auch als officiarii

128) Isamb. I. 133.
129) Labbe et Cossart, Conc. T. XI. P. I. p. 501.
130) Ebendas. p. 918. — 131) Bulaeus, Hist. Univ. Paris. III. 426.
132) Isamb. I. 257. — 133) Isamb. I. 267. — 134) Isamb. II. 692.
135) Isamb. II. 720. — 136) Isamb. II. 722.
137) Isamb. II. 765 ff. insbes. §§. 2. 21. 22.
138) Ducange Dissert. ad Joinville p. 345. — 139) Isamb. III. 67.
140) Isamb. III. 68 ff. 1315. — 141) 1315. Isamb. III. 80.

schlachtweg [142]). Und in gleicher Weise geht es bei den Valois abwechselnd fort. Noch bei Karl VI. und Karl VII. erscheinen die Einzelnamen getrennt, aber auch oft die Gesammtbezeichnungen der justitiers und officiers.

2) Angenommen selbst, das Vorkommen der von Rösen beanstandeten Namen wäre in jener Zeit nicht erweisbar, so würde nicht einmal ein solcher Anachronismus ein Anzeichen der Unächtheit sein. Von der Pragmatica besitzen wir bekanntlich nicht das Original, sondern nur Copien, deren älteste etwa bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts zurückreicht. Wie sehr aber in verschiedenen Abschriften eines und desselben Originals gerade die Amtsbezeichnungen variiren, legt sich aus zahlreichen Beispielen dar. Der Abschreiber schob unbedenklich und in gutem Glauben einen in seiner Gegend oder in seiner Zeit geläufigern Namen an die Stelle des ursprünglichen, oder fasste die Einzelbenennungen in den allgemeineren Begriff zusammen. Statt vieler Beispiele, die wir hier anführen könnten, wollen wir nur ein einziges erwähnen. Joinville giebt unter verschiedenen Verordnungen Ludwigs IX. auch die von 1254, welche die Amtsführung der öffentlichen Diener betrifft. Ebendieselbe findet sich auch bei Wilhelm von Nangis. Vergleicht man nun die Ausgaben Joinvilles von Ducange und Danou unter einander und beide wieder mit den beiden Ausgaben des Wilhelm von Nangis bei Duchesne und Danou, so findet man eine nicht geringe Anzahl von Varianten. Beispielsweise möge nur das Eine erwähnt werden, daß in derjenigen Abschrift, nach welcher Ducange den Text Joinvilles abdrucken ließ, sogar die Auditeurs des Comptes eine Stelle erhalten haben, obgleich dieser Amtstitel erst aus dem 16. Jahrhundert datirt [143]). Wer aber hat jemals um solcher Abweichungen willen die Verordnung Ludwigs bei Joinville für eine erdichtete oder absichtlich verfälschte erklärt? Es darf nicht vergessen werden, daß die Kritik bei einem Schriftstücke, das sich für eine Originalurkunde ausgiebt, einen andern Maaßstab anzulegen hat, als da wo es sich lediglich um eine Copie handelt.

VI. Aeussere Gründe für und wider die Aechtheit der Pragmatica. Die Fälschungs-Hypothese. Schluß.

Nach dem bisher Erörterten dürfen wir nicht zweifeln, daß unsere pragmatische Sanction in Form und Inhalt mit den Zeitverhältnissen

[142]) Isamb. III. 50. 84.

[143]) Sie wurden erst 1520 von Franz I. eingeführt. S. Danou et Naudet, Recueil des historiens des Gaules et de la France, Tom. XX. p. 294.

sowie mit Ludwigs Charakter und Stellung in vollkommenem Einklang steht, ja daß wir ein solches Gesetz von einem solchen König geradezu erwarten müssen. Hat er es gegeben, so hat er hiermit an der Gränze seines politischen Wirkens dem Lande, von dem er auf immer Abschied nahm, um den siechen Körper zum letzten christlichen Ritterdienste in den glühenden Sand Afrika's hinüberzutragen, ein wahrhaft königliches Vermächtniß hinterlassen, das in dem Gebäude der für die politische und kirchliche Entwickelung Frankreichs so bedeutsamen Institutionen dieses Königs einen würdigen Schlußstein bildet. Aber freilich wird über die Frage, ob neben der Vereinbarkeit der Pragmatica mit den obigen Beziehungen auch die Wirklichkeit ihres behaupteten Ursprungs sicher stehe, erst noch das Ergebniß einer Prüfung entscheiden müssen, die wir mit den für und wider streitenden thatsächlichen Verhältnissen und Zeugnissen der nächstfolgenden und späteren Zeit anzustellen haben.

Gegen die Aechtheit hat man als äussere Gründe zuvörderst hervorgehoben: daß kein Geschichtschreiber jener Zeit, selbst die Biographen nicht, die Pragmatica erwähnen, daß die ältesten Parlamentsregister sie nicht enthalten, daß lange Zeit hindurch kein nachfolgendes Gesetz deutlich auf sie zurückweise, daß keine päpstliche Bulle Kenntniß von ihr nehme, daß vielmehr erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts ihrer mit Bestimmtheit Erwähnung geschehe. — Hier müssen wir theils die Richtigkeit der behaupteten Thatsachen, theils wenigstens die daraus abgeleiteten Folgerungen bestreiten.

Daß wir bei Schriftstellern, die Ludwigs Leben zum Zwecke der für ihn betriebenen Canonisation beschrieben, und bei anderen, die wiederum aus jenen schöpften, die Denkmale seiner Opposition gegen Rom am wenigsten zu finden erwarten dürfen, ist ohne weitere Ausführung klar. Man ließ hier ganz andere Seiten an ihm hervortreten. Auf Gottfried von Beaulieu, Wilhelm von Chartres, Wilhelm von Nangis und Joinville ist in dieser Beziehung bereits oben hingewiesen worden. Auch bei Rischanger, dem Fortsetzer des Matthäus Paris, dürfen wir nicht suchen. Die wenigen dürftigen Notizen die er gelegentlich über französische Angelegenheiten giebt, betreffen reine Aeusserlichkeiten und berühren das Kirchliche nicht. Anders würde es wohl sein, wenn Paris selbst in jene Zeit hineinreichte. Auch daß die sogenannten Olim der Pragmatica nicht gedenken, berechtigt für sich nicht auf deren damalige Nichtexistenz zu schliessen. Die Olim sind kein Gesetzbuch, sondern eine Sammlung von Parlaments-Entscheidungen, in welchen die königlichen Verordnungen insoweit berührt wurden, als die Verhandlung des concreten Gegenstan-

des auf sie führte; und ausser der Pragmatica wird noch gar manches andere Edict, dessen Aechtheit nie bezweifelt worden ist, vergeblich in den Olim gesucht werden. Uebrigens werden wir später nachweisen, daß die pragmatische Sanction, wenn auch nicht den Protokollen über die Verhandlungen, so doch den Archiven des Parlaments einverleibt war.

Wenn ferner in den Verordnungen der folgenden Könige, wie weiter behauptet worden ist, auf längere Zeit hin eine bestimmte Zurückweisung auf die Pragmatica wirklich nicht zu finden wäre, so liesse sich Dieses wohl auch aus andern Gründen als dem Nichtvorhandensein derselben erklären. Man könnte sagen, daß ja die Pragmatica nicht neue Rechtsverhältnisse geschaffen, sondern nur bereits bestehende bestätigt hat, daß also jene Verordnungen sich ganz einfach auf ebendieselbe ursprüngliche Grundlage stellen durften wie die Pragmatica selbst, und daß diese Letztere zwar des größern Gewichtes wegen als vorangehendes Beispiel eines canonisirten Königs angerufen werden, aber auch unbeschadet der Sache selbst füglich unberührt bleiben konnte. Es liesse sich ferner geltend machen, daß es ausser der Pragmatica mehr als eine in ihrer Aechtheit vollkommen unbestrittene Verordnung giebt, auf welche spätere Edicte gleiches Inhalts gar nicht oder doch nur sehr unbestimmt zurückweisen; wie denn z. B. in Karls VI. Edicte gegen die Blasphemanten Ludwig IX., der doch hierin mit einem entsprechenden und sehr scharfen voranging, nicht namentlich aufgeführt wird [144]), und in der Verordnung Karls V. über die Goldarbeiter zu Paris vollends jede Bezugnahme auf die frühere, welche Johann im J. 1355 über denselben Gegenstand erließ, vermisst wird [145]). Doch haben wir im gegenwärtigen Falle gar nicht einmal nöthig die bezeichnete Erklärung in ihrer vollen Anwendung zu nehmen. Schon bei Philipp dem Schönen findet sich eine schwer zu verkennende Bezugnahme auf die Pragmatica. In der Reformationsordnung des Reiches von 1302 bestätigte dieser König unter Anderm auch die Privilegien, Freiheiten, Gewohnheiten und Immunitäten der Kirchen, Klöster und Geistlichen, ganz in dem Umfange „wie dieselben zur Zeit des heiligen Ludwig unverletzlich bewahrt worden seien“ [146]). Hieraus folgt doch wohl zu-

---

[144]) Es heisst dort nur: „noz prédecesseurs Roys de France ou aucuns d'eulx“. Isamb. VI. 777. — [145]) Isamb. IV. 741. V. 505.

[146]) „Volumus autem, quod privilegia, libertates, franchisiae, consuetudines seu immunitates dictarum ecclesiarum, monasteriorum et personarum ecclesiasticarum integrae et illaesae serventur, teneantur et custodiantur eisdem, sicut temporibus felicis recordationis

nächst schon im Allgemeinen der Schluß, daß für den französischen Klerus, der damals mit Philipp dem Papste gegenüber stand, das Wirken Ludwigs IX. für seinen Rechtszustand in besonders gutem Andenken gewesen sein müsse. Nun finden sich weiter aber auch noch ganz auffallende wörtliche Anklänge. Gleich im Eingange heisst es: „Ut autem Deo propitio reformationem praedictam facilius impetremus, et circa eam auxilium et gratias omnipotentis Dei misericorditer habeamus, cujus solius ditioni, manui et protectioni praedictum regnum nostrum subjectum semper exstitit, et nunc esse volumus,[147]), et a quo nobis omnia bona proveniunt: Primo volumus etc.". Hieraus schliessen wir: daß zwischen diesen Worten Philipps IV. und dem Texte der Pragmatica offenbar eine allernächste Beziehung besteht, eine innere Verwandtschaft, die auch von Rösen (S. 54) nicht verkannt, von Thomassy jedoch nicht beachtet wird [148]). Nun ist es ohne Zweifel das Nächste und Einfachste, anzunehmen, daß Philipp nicht nur dem Inhalte nach, sondern auch im Ausdrucke sich an die Verordnung seines Großvaters, den er ja mehrmals mit Namen nennt, hat anlehnen wollen; und hiermit würde denn allerdings dem Argument, das man aus dem Stillschweigen der späteren Gesetze gegen die Aechtheit der Pragmatica hat herleiten wollen, auch sogar der thatsächliche Boden entzogen sein. Statt dessen aber schlägt Rösen einen ganz entgegengesetzten Weg ein. Weil an der Stelle wo von den Rechten und Freiheiten der Kirche zur Zeit des heiligen Ludwig die Rede ist, nicht zugleich auch gesagt wird, „daß schon der heilige Ludwig jene Immunitäten durch eine Verordnung ad perpetuam rei memoriam bestätigt habe", so will jener Gelehrte hierin einen „starken Beweis für das Nichtvorhandensein der pragmatischen Sanction" finden, zumal da damals jedenfalls noch Leute gelebt haben müßten, welche den König dem Papste gegenüber an die Anwendung der Verordnung des erst kürzlich canonisirten Ludwig hätten erinnern können. Weiter erklärt sich Rösen die Verwandtschaft der beiderseitigen Worte durch die Annahme, daß ein späterer Fälscher aus Philipps Texte

beati Ludovici avi nostri inviolabiliter servatae fuerunt, inhibentes districtius omnibus justitiariis, officiariis, ministris, fidelibus et subditis nostris et quibuscunque aliis personis, ne praedictas immunitates . . . . . violare praesumant". Isambert. II. 764 ff. §. 2.

[147]) In der Pragmatica: „utque gratiam et auxilium omnipotentis Dei, cujus soli ditioni atque protectioni regnum nostrum semper subjectum exstitit et nunc esse volumus, consequi valeamus etc".

[148]) S. 54. Thomassy hat dieses Verhältniß entweder nicht gekannt, oder hat es doch angemessen gefunden darüber zu schweigen.

Bestandtheile für seine dem heiligen Ludwig anzudichtende Pragmatica hergenommen habe. Ein solcher Schluß würde nur dann berechtigt sein, wenn aus anderen Gründen die Unächtheit der Pragmatica bereits wirklich erwiesen wäre und es sich einfach nur noch darum handelte, sich nach den Quellen, aus welchen das Falsum geflossen sein könnte, umzusehen. Vorerst muß statt des umgekehrten der gerade Schluß gelten, daß Philipp der Schöne die Pragmatica, wenn er sie auch nicht mit Namen und Jahrzahl citirt, gekannt und bei seiner Reformationsordnung als maaßgebend im Auge gehabt hatte. Auch die Bestimmungen ebenderselben Verordnung über die Beamten-Eide (von §. 38 an) erneuern fast durchgängig nur Verordnungen Ludwigs IX., ohne daß Dieser und seine Gesetze hierbei auch nur ein einziges Mal genannt werden.

Nach Philipp dem Schönen finden wir die Pragmatica allerdings geraume Zeit hindurch in den königlichen Edicten nicht mehr erwähnt. Aber die Könige hielten zum großen Theil auch für sich selbst nur wenig an diesem Gesetze fest. Die Nachfolger Philipps, besonders die ersten Valois, liessen für die schmachvolle Dienstbarkeit, zu welcher sie die Päpste von Avignon für ihre politischen und finanziellen Zwecke gebrauchten, Diesen wiederum in kirchlichen Dingen die Zügel desto freier schiessen. Die Reservationen, die Commenden, die fructus medii temporis, die Annaten mehrten sich in steigendem Maaße zum Vortheile der Päpste; dafür wurden den Königen häufige und drückende Zehnten verwilligt, wie sie aus dem fünften Artikel der Pragmatica nicht zu rechtfertigen waren. Wie hätten nun die Könige gegen den Papst die Pragmatica anrufen sollen, die sie im Vereine mit dem Papste so oft verletzten? Es kam später das Schisma. Die gräßliche Verwirrung jener Epoche führte eine Krisis herbei, in welcher der Kampf auf einen weit tieferen Grund zurückgehen musste, als in Ludwigs Pragmatica gegeben war. Die Kirche stritt um ihre Souveränetät gegen die römische Hierarchie; Gerson und Peter von Ailly stiegen zu Pisa und Kostnitz auf die Grundlagen der Urkirche hinab [149]). Erst als das gescheiterte Concil von Kostnitz zu dem ungenügenden und illusorischen Concordate

[149]) Daß Gerson auch in den vier ihm zugeschriebenen Lobreden auf Ludwig den Heiligen der Pragmatica nicht gedenkt, ist vollkommen wahr. Wer aber diese Lobreden genauer prüft, wird finden: 1) daß sie durchaus nicht in dem oppositionellen Geiste geschrieben sind, welcher den Kanzler in seinen späteren Jahren charakterisirt; 2) daß Gerson in denselben keineswegs die genaue Kenntniß der Geschichte Ludwigs verräth, welche Thomassy und Rösen ihm beilegen; er hält sich fast ganz in dem Kreise der Legende und der Chroniken.



Martins V. mit den Franzosen führte; als dann etwas später Karl VII. im Gedränge mit seinem englischen Gegenkönig zu Concessionen genöthigt wurde, die dem römischen Hofe fast wieder die zur Zeit des Schisma's geübten Mißbräuche zusprachen, als das Parlament sich hiergegen erhob und Karl selbst bei einer freier gewordenen Stellung die abgenöthigten Zugeständnisse bereute: gerade damals mochte das beispielgebende Werk eines erlauchten und heiliggesprochenen Vorfahren wieder mehr in den Vordergrund treten und als Vorbild für die baseler Synode, die jener Reaction den Stab zu brechen hatte, aus dem Staube der Archive hervorgezogen werden. Wenn also gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts ein Edict zur Sprache kommt, das Ludwigs Namen trägt, so können wir in dem vorausgehenden längern Schweigen der Könige über dasselbe um so weniger die Annahme eines Falsums begründet finden, als ja zwischen dieses Schweigen und das Datum der Pragmatica die sehr kenntliche Erwähnung durch Philipp den Schönen fällt.

Auch daß die Päpste niemals die Pragmatica erwähnt haben, ist mit in die Verhandlung hereingezogen worden. „Sie, sonst so eifrig, — sagt Rösen, — wenn es sich um die Vertheidigung und Erhaltung ihrer Rechte, besonders solcher handelte, die sich auf die ganze Kirche bezogen, sollen nicht ein einziges Mal eine Anspielung auf jene Verordnung machen; obgleich in derselben ihre Rechte verletzt und sie als Bedrücker der Kirchen dargestellt werden, sollen sie ohne Widerspruch und Klage dieselbe annehmen, die päpstliche Würde schmähen lassen, ohne einen Schrei des Unwillens laut werden zu lassen, der bis zu uns herübergedrungen wäre! Ihr Schweigen ist um so auffallender und wird unerklärlich, wenn wir bedenken, daß sich eben die Päpste so viele Mühe gaben die pragmatische Sanction abzuschaffen, welche auf der Versammlung zu Bourges im Jahre 1438 beschlossen und vom Könige Karl VII. in Form eines Edicts verkündigt war, und im Grunde nur das Nämliche enthielt was in jener alten enthalten war [150])". Die angeführte Thatsache des Schweigens ist zwar richtig, das daraus entnommene Indicium der Unächtheit aber erscheint nicht nur als ein sehr schwaches, wenn positive Zeugnisse ihm entgegenstehen, sondern wird sogar die Gegner selbst in

---

[150]) Rösen S. 7. Ganz ähnlich Thomassy S. 54: „Les Papes, si jaloux de leurs droits, qui étaient ceux, non pas des Eglises nationales, mais de l'Eglise universelle et de la grande république chrétienne; les Papes n'ont pas fait une seule allusion à la Pragmatique de saint Louis, eux pourtant qui n'eurent trève ni repos dès que parut la Pragmatique de Charles VII.!" Etc..

ein missliches Dilemma verwickeln könnten. Auch seit der Mitte des 15. Jahrhunderts, wie oft auch die Pragmatica von da an in den officiellen Verhandlungen Frankreichs und sogar in königlichen Verordnungen citirt wurde, und wie widerwärtig es den Päpsten auch sein musste, daß man sich zur Stützung der Pragmatica von Bourges und der gallicanischen Freiheiten auf das Werk eines heiliggesprochenen Königs berief, hat dennoch kein Papst unsere Pragmatica erwähnt, weder um gegen ihren Inhalt zu protestiren noch um ihre Aechtheit zu bestreiten. Was würden uns nun die Herren Thomassy und Rösen zu entgegnen haben, wenn wir ihre Logik hieraus die Folgerung ziehen liessen, daß auch nicht einmal ein unächtes Schriftstück, das man Ludwig dem Heiligen als pragmatische Sanction zuschrieb, jemals existirt habe?

Aber die Kritik, — so behauptet man weiter, — muß anerkennen, daß auch die Canonisation Ludwigs in schneidendem Widerspruche mit der Annahme stehe, daß die pragmatische Sanction von ihm ausgegangen sei. Wie hätte Bonifacius VIII. im Jahre 1297 einen König unter die Heiligen versetzen sollen, der die Autorität der Päpste so sehr beschränkte und sie als Bedrücker der Kirche, als Aussauger Frankreichs an den Pranger stellte? „Wäre die Canonisation des heiligen Ludwig der einzige Beweis gegen die pragmatische Sanction, so würde sie schon hinreichen ihre Unächtheit darzuthun [151]". Man sieht, daß Thomassy und Rösen, indem sie in dieser Weise argumentiren, auf den Standpunkt profan-historischer Kritik herabsteigen, die auch in dem Oberhaupte der Kirche die Möglichkeit gereizter Empfindlichkeit nicht ausschliesst; denn nach rein katholischer Anschauung ist doch wohl nicht zu leugnen, daß es eine Ungerechtigkeit gewesen wäre, wenn die Pragmatica, die dem römischen Hofe nur die Legitimität der altkirchlichen Institutionen entgegenhält und nebenbei einige unsanfte Worte über die Exactionen sagt, wobei ihr die exceptio veritatis vollkommen zur Seite steht, dem Urheber derselben bei seinen übrigen Verdiensten und seinen dreiundsechzig nachgewiesenen Wundern sein gutes Recht auf Heiligsprechung gekostet haben sollte. Doch wenn wir mit den beiden Gegnern in denselben Kreis profaner Anschauung etwas weiter eintreten, so möchte auch selbst die Pragmatica kein unübersteigliches Hinderniß geboten haben. Wir haben ja bei Ludwig auch schon anderen und zwar beharrlichen Widerstand gegen

[151]) S. 7. Und Thomassy S. 54: „Mais quelle preuve n'est-ce pas (die Canonisation nämlich) encore de la fausseté de la Pragmatique en question! En fût-elle la seule, cette preuve suffirait pour faire rejeter un acte pareil."



Papst und Hierarchie kennen gelernt, der gleichwohl der Heiligsprechung nicht geschadet hat. Auch war zur Zeit der Canonisation die Wirkung der Pragmatica bereits durch Schlimmeres überboten, was Philipp der Schöne den Päpsten gegenüber behauptet und gethan hatte. Dennoch feierte Bonifacius VIII. mit diesem gefährlichsten Feinde der Päpste seine Versöhnung; und gerade in den Zeitpunkt derselben fällt auch die Heiligsprechung des Grosvaters nach einem Canonisationsprocesse, der seit mehr als zwanzig Jahren in erfolglosem Gange gewesen war, dessen Ausgange die Franzosen mit Ungeduld entgegensahen und der erst jetzt nach den Wünschen des furchtbaren Enkels entschieden ward. Es ist eine Ansicht die wir mit Vielen theilen, wenn wir in dem fraglichen Acte einen Theil des Preises erkennen, den Bonifacius seinem Gegner für die damalige Versöhnung darbrachte. — Aus der bloßen Thatsache einer Canonisation zu argumentiren, könnte überhaupt zu sonderbaren Verwicklungen führen. Wer hat z. B. die weltlichen Uebergriffe des Papstthums einschneidender gerügt, als Bernhard von Clairvaux, der Demselben ein schlimmes Ende verkündigte, oder als die fromme Visionärin Brigitta, welche Dasselbe für unverbesserlich erklärte, seitdem zu Rom alle zehn Gebote in dem einen des Geldgebens zusammenflössen? Und dennoch stehen Beide auf dem Kataloge der Heiligen. Ja selbst ein Mann der im Glauben geirrt hat, und zwar in einem neuerdings für sehr wichtig erklärten Puncte, ist canonisirt, der heilige Thomas von Aquino. Daß dieser Heilige im Glauben geirrt, indem er die unbefleckte Empfängniß Mariä entschieden bekämpfte, wird wenigstens Derjenige nicht in Abrede stellen können, dem die jüngsthin zu Rom geschehene Verkündigung des bezüglichen Dogma's als eine begründete erscheint. Was folgt hieraus? Oder wird man jetzt vielleicht auch die Aechtheit der Schriften, worin Thomas die unbefleckte Empfängniß bestreitet, anfechten wollen? Das könnte weit führen. Man wird sich darum wohl darein ergeben müssen, daß in der Geschichte Thatsachen vorkommen, die dem ultramontanen Eifer einer nachfolgenden Generation ärgerlich sein können, ohne daß sie darum historisch zu sein aufhören. Und so wird auch Ludwigs Heiligenschein nicht vermögen aus Ludwigs Königskrone Dasjenige herauszuscheinen, was Frankreich Jahrhunderte hindurch als die schönste Perle in derselben anerkannt und geehrt hat.

Denn daß die Pragmatica ein ächtes und wahres Werk Ludwig's IX. ist, dafür sprechen auch die vollgültigsten äusseren Zeugnisse. Auf dem Concil von Bourges im Jahre 1438 ist das Original derselben vorgelegt worden. So hat Thomas

Bazin, Bischof von Lisieux, etwas später dem König Ludwig XI. berichtet. Als nämlich der Letztere schwankend geworden war, ob und wie weit er die Pragmatica seines Vaters Karl VII., welche die baseler Beschlüsse für Frankreich bestätigte und als die ausführlichste Verbriefung der gallicanischen Freiheiten angesehen wurde, in Wirksamkeit lassen solle, forderte er von Bazin ein Gutachten über jene Verhältnisse ein, und Bazin sprach sich für den Widerstand gegen Rom und für die Aufrechthaltung der Pragmatica von Bourges aus. Hierbei wies er auf frühere Könige hin, von welchen Aehnliches geschehen sey, und sagte unter Anderm Folgendes: „Auch ist es nichts Neues, daß katholische Könige und Fürsten gegen solche und ähnliche, vom römischen Hofe gegen die Decrete der heiligen Väter und die Freiheiten und Rechte der gallicanischen und anderer Kirchen gerichtete Angriffe auf Mittel und Vorkehrungen bedacht waren; denn so thaten Ihre sehr edlen und würdigen Ahnen und Vorfahren, wie namentlich der heilige Ludwig zu seiner Zeit, dessen Verordnung über ähnliche Gegenstände ich geschrieben und untersiegelt vor Augen gehabt habe, als sie in den feierlichen, von Ihrem höchstseligen Vater berufenen Versammlungen der gallicanischen Kirche zu Chartres und Bourges vorgezeigt und übergeben wurde. Auch Karl VI., Ihr Großvater (um 1406), und Ihr ebengenannter seliger Vater, sowie mehrere andre, sind in ihrem Eifer für die heilige christliche Religion und die alten Freiheiten und Rechte der gallicanischen Kirche durch ihre Gesetze und Constitutionen, ein jeder in seiner Zeit, gegen solche dem Gemeinwohl sehr nachtheilige und schädliche Unternehmungen für Mittel und Vorkehrungen besorgt gewesen. Ich glaube wohl, daß in den Registern Ihres Parlaments, in den Rechnungskammern und in der Schatzkammer zu Paris sich mehrere derselben eingetragen vorfinden würden, wenn es Ihnen gefallen möchte daselbst nachsehen zu lassen“[152].

Daß aber die Pragmatica dem Parlamente wirklich vorlag, ergiebt sich weiter aus einem Edicte Ludwigs XI. vom 17. Februar 1463 (64)[153]. Um jene Zeit hatte Pius II, der die einst zu Basel von ihm vertretenen Grundsätze als Papst jetzt gänzlich verleugnete, den Nachlaß der verstorbenen Geistlichen (die sogenannten Spolien), sowie den halben Jahresertrag von incompatiblen Beneficien und Commenden und verschiedene andere Abgaben für die päpstliche Kammer in Anspruch ge-

[152]) Durand de Maillane. III. 667.

[153]) Preuves des libertez 641. Isambert X, 477 ff.

nommen. Hiergegen wandte sich eine Anzahl von Prälaten, Baronen, Capiteln, Abteien und Collegien sowie die pariser Universität beschwerdeführend und um Abhülfe bittend an das Parlament von Paris. Sie führten durch ihre Bevollmächtigten aus, daß solche Auflagen nicht nur gemeinschädlich, sondern auch gegen das canonische Recht und gegen die Gesetze Frankreichs seien. Unter den Letzteren wird hierbei namentlich das Edict Ludwigs des Heiligen aus dem März 1268 (69) angerufen, und der ganze fünfte Artikel desselben, der gegen die Exactionen gerichtet ist, wird wörtlich daselbst eingerückt. Nach gepflogener Prüfung und Berathung mit den Königsadvocaten beschloß das Parlament der vorgebrachten Beschwerde Folge zu geben, und verbot die päpstlichen Collectoren zur Erhebung jener Abgaben zuzulassen. In einer königlichen Sitzung gab dann Ludwig XI. persönlich diesem Parlamentsbeschlusse seine Bestätigung und verkündigte ihn in Edictsform seinen Beamten zur Nachachtung. In diesem Edicte nun steht deutlich und bestimmt, daß das Parlament jenen Beschluß gefasst habe nach Ansicht der angezogenen Edicte und Verordnungen Ludwigs des Heiligen und anderer früheren Könige [154]). — Wiederum in einem Actenstücke des Parlaments begegnet uns die Pragmatica im Jahre 1465. In jener berühmten Remonstration, welche diese Behörde für die Handhabung der Pragmatica von Bourges dem König einreichte [155]),

[154]) Der König sagt: „Auditis igitur per eandem Curiam nostram dictis supplicationibus et requestis, ac per eam visis dictis edictis et ordinationibus S. Ludovici Francorum Regis et illorum praedecessorum nostrorum super hoc factis; habita super hoc matura deliberatione super praemissis cum pluribus gentibus de nostro Consilio; consideratis insuper super hoc attendendis et considerandis, et quae eandem Curiam nostram in hac parte movere debebant et poterant: praefata Curia nostra, supradictas ordinationes et edicta insequendo, ... ordinavit et ordinat etc. Rösen hat dieses Edict sehr mißverstanden. Erstens stellt er die Sache so dar, als werde darin den Gesandten des Papstes das Einsammeln des Zehnten verboten; vom Zehnten aber steht kein Wort darin, sondern von anderen Abgaben, die weit gehässiger waren. Zweitens meint er, das Parlament sei klagend und supplicirend beim König eingekommen und der König habe durch das Parlament Einsicht von Ludwigs IX. erwähnter Verordnung erhalten; ein Mißverständniß, das zwar für die Aechtheitsfrage nicht viel verschlägt, aber doch den Blick von dem Klerus als dem eigentlichen Beschwerdeführer abzieht und bei genauerer Ansicht des Textes leicht zu vermeiden war. Die Präposition per, welche Herrn Rösen irregeführt zu haben scheint, steht hier für a, wie hundertmal.

[155]) Daß dieses weder 1461, noch 1467, sondern 1465 geschah, s. m.

lautet der sechste Artikel: „Item et entre les autres l'an mil deux cens soixante huit, par le Roy S. Loys fut faite une ordonnance et edict general, par lequel il voulut et ordonna qu'on pourveust par elections aux prelatures et dignitez electives, et par collations et presentations des collateurs et patrons aux benefices non electifs, et que toutes exactions et charges de pecunes imposées ou à imposer par Cour de Rome en ce Royaume cessassent, ne fussent aucunement levées et exigées, comme ces choses et autres plus à plein apparent par les ordonnances du Roy S. Loys, qui fut de telle renommée que chacun sçait". Dann heisst es im 31. Artikel: „Item et pource qu'au temps de Monsieur sainct Loys ceux de Rome commencèrent à vouloir empescher les elections, et donner cours aux dessusdits inconveniens, Monsieur S. Loys comme Prince catholique, zelateur de la Religion chrestienne, protecteur, gardien et defenseur des libertez des Eglises de son Royaume, et par bon advis et conseil fit un edict et ordonnance, et entre les autres choses ordonna les elections avoir cours en son Royaume, qui avoient eu cours dès le temps dessusdit, et obvia au mal et inconvenient de la confusion dessusdite, en quoy son dit Royaume fust encouru, si le droict de la liberté d'élire n'eust esté gardé et conservé". — Ferner sagt das Parlament in derjenigen Remonstration, welche es später gegen das zwischen Franz I. und Leo X. abgeschlossene Concordat vorbrachte: „Depuis l'an 1267 par Monseigneur S. Louis fut faicte une autre Constitution et Edict general, que l'on trouve és registres de la Cour de Parlament, par lequel il ordonna qu'on procedast par elections aux prelatures et dignités electives du Royaume et par collations et presentations des collateurs et patrons aux benefices non electifs, que toutes exactions et autres importables charges de pecunes imposées et à imposer en ce Royaume cessassent et ne fussent plus levées etc." [156]). Hier ist also Identität und Vorhandensein im Archive deutlich genug ausgesprochen, wenngleich in der Jahrzahl, wie sie uns vorliegt, sich ein Fehler findet. — In einer Schrift, die der königliche Rath und Generaladvocat Jacob Capel über die Freiheiten der Kirche verfasste und zum Belege mit Abschriften der bezüglichen Urkunden ausstattete, heisst es: „Le Roy S. Loys, ainsi qu'il est notoire, l'an 1268 fit, par le conseil

---

Geschichte des Protestantismus in Frankreich, Bd. I. S. 48. — Der Text der Remonstration findet sich in den Traitez des droits et libertez de l'Egl. Gall. I, 3 ff. und bei Isambert, X, 396.

[156]) §. 49. Münch, Samml. der Concordate, I, 282.

des Prelats et Barons de son Royaume, une ordonnance concernant le faict de l'Eglise Gallicane, qu'il appella, et que encores aujourd'huy s'appelle la Pragmatique Sanction de S. Loys, par laquelle il statua (es wird sodann der ganze fünfte Artikel mitgetheilt) etc.; ainsi qu'il appert par la copie de ladite Pragmatique, que je Jacques Capel Conseiller et Avocat General du Roy ay par devers moy cottée par A." [157]).

Dergleichen mehr oder weniger officielle Zeugnisse könnten wir noch in größerer Anzahl beibringen; wir begnügen uns jedoch den angeführten nur noch folgende zwei Hinweisungen zuzufügen. Johann Juvenal des Ursins, Erzbischof von Rheims, lobt in einer vor Karl VII. gehaltenen Rede diesen König wegen der in der Pragmatica von Bourges getroffenen Bestimmungen und sagt hierbei unter Anderm Folgendes: „Entant que touche la loy ou ordonnance par vous faite touchant l'Eglise, qu'on appelle Pragmatique Sanction sur le faict des elections, exactions de finances etc., si elle estoit bien gardée et observée, c'est consentir que les status, ordonnances, constitutions et loix des SS. Conciles generaux, des SS. Peres et de vos predecesseurs soient gardez et observez etc. Et n'estes pas le premier Roy qui a fait telles choses. Car qui void l'histoire de Philippes le Conquerant, il ordonna le mesme. Si fit sainct Louys qui est Sainct et canonisé, et faut dire qu'il fit très-bien. Vostre pere et autres les ont approuvé" [158]). — Endlich findet sich bei Dupuy auch die Bemerkung, daß die Pragmatica in den „plus vieils styles du Parlement" von 1515 abgedruckt sei [159]). Dieses Buch, auch Stylus curiae Parlamenti Franciae genannt, ist ursprünglich von dem Advocaten Wilhelm du Brueil um 1330 verfasst und bildet eine Sammlung von Regeln für das Gerichtsverfahren vor dem pariser Parlament, wie der Gebrauch dieselben damals festgestellt hatte. Für junge Anwälte und alle Diejenigen welche vor jener Behörde zu verhandeln hatten, wurde diese Sammlung bald ein beliebtes Handbuch und erhielt im Laufe der Zeit durch die Hand der Besitzer wohl manche nachträgliche Erweiterung. Im Drucke wurde sie zum ersten Male 1515 von Galiot du Pré herausgegeben. Nicht im Besitze des nöthigen Materials, finde ich mich ausser Stand, die kritische Frage, in welcher Epoche der Text der Pragmatica zuerst in dem Stylus curiae Parlamenti erscheine, zu erledigen; diese Frage möge aber hierbei Denjenigen, welchen die handschriftlichen Exemplare zu-

157) Traitez des droits et lib. de l'Egl. Gall. I. 46.
158) Dupuy bei Dur. de Maillane I. 408. — 159) Preuves des lib. 342.

gänglich sind, zur Prüfung empfohlen sein, da sich möglicherweise dort das älteste, wenngleich nicht das entscheidendste directe Zeugniß für die Aechtheit der Pragmatica finden könnte.

Die bisher angeführten Zeugnisse also, um dieselben hier nochmals in ihren wesentlichen Momenten zusammenzufassen, bestehen in Folgendem: 1) Ein Bischof von Lisieux erklärt dem König Ludwig XI., daß er die Pragmatica geschrieben und untersiegelt, d. h. also im Originale, mit eignen Augen gesehen habe. 2) Französische Prälaten, Barone und Capitel und die Universität verlangen beim Parlamente unter bestimmter Berufung auf die Pragmatica und unter Anführung eines ganzen Artikels derselben die Abstellung der Spolien-Erhebung und andrer päpstlichen Exactionen; das Parlament nimmt Einsicht von der Urkunde und giebt auf den Grund derselben der angebrachten Beschwerde Folge, und der König verleiht schließlich dem Parlamentsbeschlusse die Vollzugskraft durch ein Edict, in welches alle jene Beziehungen auf die Pragmatica wörtlich mit aufgenommen sind. 3) Mehrere Remonstrationen des Parlaments an die Könige citiren in deutlichster Weise die Pragmatica als ein Gesetz Ludwigs IX.; und noch unter Franz I. erklärt das Parlament, daß dieses Gesetz in seinen Registern sich vorfinde. 4) Ein Erzbischof von Rheims beruft sich auf ein Gesetz Ludwigs IX. von ähnlichem Inhalt wie die Pragmatica von Bourges; und in dem Stylus Parlamenti erscheint dieses Gesetz, wenn es nicht, was doch wahrscheinlich ist, schon früher handschriftlich darin enthalten war, ganz bestimmt wenigstens seit 1515 gedruckt und folglich aller Welt zugänglich. Von Karl VII. also bis auf Franz I. wird dieses Gesetz von den höchsten geistlichen und weltlichen Autoritäten Frankreichs, bis zum König hinauf, angerufen, citirt und in der Oeffentlichkeit erhalten; und von keiner Seite her, selbst von Rom nicht, wird seine Aechtheit bezweifelt oder bestritten. Ja selbst lange nach Franz I. nimmt noch la Bigne, obwohl mit rücksichtsvoller Auslassung des fünften Artikels, die Pragmatica in seine große Sammlung auf; und noch weit später verleibt Raynaldus, der Fortsetzer des Baronius, dieselbe in gleicher Gestalt seinen Annalen ein.

Dem Gewichte dieser Beweisgründe für die Aechtheit wird, so scheint es uns, nur eine sehr ausgebildete Zweifelsucht, oder ein Interesse das um jeden Preis das Gegentheil sucht, widerstehen können. Wie aber benehmen sich nun unsere beiden Kritiker jenen Zeugnissen gegenüber? Zuvörderst wird das Zeugniß des Bischofs von Lisieux von Beiden sehr kurz abgethan. Es befinde sich in einem Privatschreiben, meinen sie;

Thomassy setzt noch hinzu, dasselbe sei gegeben worden, um den Wünschen Ludwigs XI. zu entsprechen, der damals damit umgegangen sei sich von den gegen Pius II. eingegangenen Verpflichtungen loszumachen. Doch wollen Beide aus demselben wenigstens soviel entnehmen, daß die angebliche Pragmatika schon im Jahre 1438 zu Bourges unter den versammelten Vätern „circulirt" habe, um Dieselben desto geneigter für die Annahme der baseler Beschlüsse zu machen. Aber ist denn ein vom König eingefordertes Gutachten ein Privatschreiben? und wenn es das wäre, würde ein Bischof von Lisieux seinen König zu belügen wagen? und wenn er das wirklich wollte, würde er es da können, wo er von einer Menge noch lebender Bischöfe, die ebenfalls der Versammlung von Bourges beigewohnt hatten, jeden Augenblick der Lüge geziehen werden konnte? Kann ferner der Zweck für welchen Ludwig XI. Bazins Gutachten einforderte, oder derjenige zu welchem die fragliche Urkunde in der Versammlung von 1438 nicht circulirte, sondern vorgezeigt und übergeben wurde, irgend einen Verdacht auf Bazins Zeugniß werfen, der mit Bestimmtheit die äussere Thatsache deponirt, daß er dort eine untersiegelte Urkunde gesehen hat? Wenn aber Bazin ebensowenig blind als lügnerisch gewesen ist, so muß er entweder das ächte und wirkliche Original gesehen haben, oder es muß ihm und dem gesammten Klerus ein sehr künstlicher Betrug gespielt worden sein, über dessen Annahme wir später reden werden. — Sei es um ihre Zuversicht auf die Ungefährlichkeit der Aussage Bazins zu bethätigen, oder weil es ihnen nöthig war um festzustellen, daß gerade in der Versammlung von Bourges unsere Pragmatica zum ersten Male aufgetaucht sei: beide Kritiker lassen Bazins Zeugniß wörtlich abdrucken, Thomassy im Original, Rösen in deutscher Uebersetzung, und scheinen noch dazu mit einer gewissen Offenheit sich darüber zu wundern, daß dieses Actenstück bisher der Aufmerksamkeit Derjenigen, welche die Aechtheit der Pragmatica behaupten, entgangen sei. Näher besehen ist aber diese den Vertheidigern erwiesene Aufmerksamkeit eine eben so wohlfeile als überflüssige; denn schon bei Durand de Maillane findet sich Bazins Aussage vollständig abgedruckt. Ja, diese aufmerksame Offenheit könnte, soweit Herr Rösen sie ausübt, dem arglosen oder weniger umsichtigen Vertheidiger sogar seinen besten Schuß heimlich aus dem Laufe ziehen. Denn während Bazin zu Bourges in Wahrheit eine geschriebene und untersiegelte Verordnung gesehen zu haben versichert, läßt Dr. Rösen, und dazu noch in gesperrter Schrift, ihn lediglich von einer geschriebenen reden und beseitigt so in aller Stille gerade den wichtigsten Punkt, der über allen Zweifel erhebt, daß bei Ba-

lin nicht etwa von einer circulirenden Abschrift, sondern von einem Original in allen Formen die Rede ist. Eine bedenkliche Auslassung für einen Kritiker, mag nun Herr Rösen die Bedeutung derselben gekannt haben oder nicht; in ihrer Wirkung kommt sie einer Fälschung gleich. — Um jedoch die Wirkung, die etwa dennoch von Bazins Zeugniß übrig bleiben könnte, gänzlich zu vernichten, führen beide Kritiker einen gleichzeitigen Prälaten vor, der die Unächtheit der Pragmatica behauptet haben soll. Es ist allerdings ein sehr angesehener Zeuge, nämlich der Cardinal Elias von Bourdeille, Erzbischof von Tours. Von ihm sagt Rösen (S. 16): „Er spricht nicht in einem Privatschreiben, wie der Bischof von Lisieux, sondern in einer für die Oeffentlichkeit bestimmten Schrift von der dem heiligen Ludwig zugeschriebenen Verordnung als von einem Machwerke, das keine Widerlegung verdiene. Er sagt in seiner Schrift: Defensorium concordatorum inter sedem Apostolicam et regem Franciae Ludovicum XI., daß man sich vergeblich bemühe durch dieses untergeschobene Machwerk die pragmatische Sanction Karls VII. zu rechtfertigen". Etwas stärker noch drückt Thomassy, der hier, wie fast überall, zum Vorbilde gedient hat [160]), diesen Satz folgendermaßen aus: „Rappelons aussi que, vers la même époque, le Cardinal de Bourdeille, non dans une lettre confidentielle comme celle de l'évêque de Lisieux, mais dans un écrit public, traitait la Pragmatique attribuée à saint Louis comme un mensonge indigne de réfutation. Et il ajoutait que par cet acte supposé, on s'efforcerait vainement de justifier la Pragmatique de Charles VII, catholiquement abolie depuis peu par Louis XI." [161]). — Bei solcher Sprache darf man sich verwundert fragen, ob sie durch ein merkwürdiges Mißverständniß eingegeben, oder ob sie der Ausfluß einer mehr als leichtsinnigen Keckheit sei. Denn gewiß ist, daß Bazins Zeugniß, selbst nachdem es durch Herrn Rösen um ein Siegel leichter gemacht worden ist, durch Bourdeille's Schrift so wenig aufgehoben wird, daß es vielmehr durch dieselbe nur noch größere Bekräftigung erhält. Wenn die beiden Kritiker, was wir fast bezweifeln müssen, das Buch des Cardinals wirklich gekannt haben, so müssen sie wissen, daß das Sachverhältniß nur folgendes ist: Bourdeille, der unter Ludwig XI. gegen die Pragmatica von

[160]) Obgleich dieses die einzige Stelle ist, wo Rösen auf Thomassy auch verweist, indem er hier ein von diesem gegebenes Citat aus dem Defensorium abdruckt.

[161]) Es folgt dann in der Note die Hinweisung auf das Defensorium etc. und dasselbe Citat das bei Rösen sich findet. S. 14.

Bourges und mithin gegen die sogenannten gallicanischen Freiheiten schrieb, führt den heiligen Ludwig als Beispiel eines dem römischen Stuhle treu ergebenen Fürsten an. Weil man aber die diesem König zugeschriebene Pragmatica als einen Beweis für das Gegentheil ansehen könnte, so will er zeigen, daß, wenn man die Sache recht betrachte und gehörig auslege, dem guten Rufe Ludwigs kein Abbruch geschehe. Er führt die Verordnung deßhalb vollständig an, den die Exactionen betreffenden Artikel mit inbegriffen. Auf den drei Seiten, die dem Gegenstande gewidmet sind, sagt Bourdeille nicht das Mindeste, woraus man schliessen könnte, er habe die Pragmatica als eine Lüge, die keiner Widerlegung werth sei, behandelt. Vielmehr glaubt er trotz des von ihm gebrauchten Ausdrucks „hujus adscriptae sibi pragmaticae", so sehr an die Aechtheit derselben, daß er, weit entfernt sie anzugreifen, ihren Inhalt durch geschickte Interpretation zu mildern sucht, um nur Ludwigs Heiligkeit zu retten. So sagt er z. B. über den Artikel von den Exactionen: „Per id vero, quod dixit exactiones et onera gravissima pecuniarum per curiam Romanam ecclesiae regni nostri imposita vel impositas, quibus regnum nostrum miserabiliter depauperatum extitit, sive etiam imponendas aut imponenda levari, colligi nullatenus volumus, ab eisdem pragmaticam praelibatam (nämlich die von Bourges) justificare satagentibus propositum non habetur, si vis verborum diligenter attendatur. Nam non prohibet promotiones fieri per sanctam sedem apostolicam, neque promotos [vult?] poenis mulctari, neque ad curiam Romanam accedere volentes quomodolibet impediri, aut literas apostolicas capi seu etiam jurisdictionem apostolicam aliquatenus turbari: unde valde notandum est, quod non dicit, exactiones et onera gravissima etc. levari aut colligi prohibemus, sed levari aut colligi nullatenus volumus: quae quidem verba solummodo sunt enuntiativa suae voluntatis: nec per hoc habetur quod suam hujusmodi voluntatem fecerit penaliter aut alias observari". Er fügt dann hinzu: „Et forte eam non observavit, aut si fecerit, potuit per sanctam sedem apostolicam ejus voluntati satisfieri et condescendi. Sed verum tamen fertur illam infra semestre revocasse". Hätte indessen, so meint Bourdeille weiter, der König Letzteres auch nicht gethan, so könnte man ihn immer noch entschuldigen; denn es erhelle aus den Kirchenvätern, daß alle Heilige, die einzige Maria ausgenommen, nicht frei von Fehlern und Sünden waren; die Pragmatica aber sei eben eine solche Sünde gewesen, die Ludwig als gebrechlicher Mensch begangen, die es aber nicht gehindert habe daß er hei-

ausgesprochen wurde. Bourdeille schliesst mit den Worten: „Sic concluditur, quod non infirmitas dicti sanctissimi Regis Ludovici, si qua fuerit eo vivente in hoc fragilitatis corpore constituti, debet nobis proponi in exemplum, sed ejus fidei devotio, zeli fervor et caritatis ardor“ [162]). So sagt also Bourdeille das Gegentheil von Demjenigen, wofür Thomassy und Rösen ihn zum Zeugen laden; und Beide erlauben sich noch dazu du Puy und Pinsson der Verdrehung zu beschuldigen, weil Dieselben bei Bourdeille eine Anerkennung der Aechtheit finden. In der That, wenn man von Thomassin bis auf Thomassy und Rösen herab den Gang der Anfechtungen, denen die Aechtheit jenes Edictes ausgesetzt gewesen ist, überblickt, so möchte man fast einstimmen in Thomassys eigne bei dieser Gelegenheit gesprochenen Worte: „Ainsi la vérité est allée s'amoindrissant de jour en jour à mesure que la fraude se faisait une plus large place“.

Nach Diesem allem wird Bazins Zeugniß in Ehren und Kraft bleiben müssen. Und Gleiches wird Rechtens sein bei denjenigen Beweisen, die in den öffentlichen Urkunden, in den Anträgen des Klerus, der Barone und der Universität, in den Erkenntnissen und Remonstrationen des Parlaments und in dem oben angeführten königlichen Edicte enthalten sind. Thomassy und Rösen erwähnen zwar auch diese Acte als für die Aechtheit vorgebrachte Argumente; aber sie gehen über diese inhaltsschweren Zeugnisse so leichten Fußes hinweg, als hätten sie auch hier wieder nur mit „mensonges indignes de réfutation“ zu thun. Nirgends ist von ihnen auch nur ein Nachweis versucht worden um wahrscheinlich zu machen, daß alle jene Autoritäten Frankreichs entweder blind genug gewesen seien, um einen so argen Betrug sich spielen zu lassen, oder so lügnerisch und gewissenlos, um ihn selbst zu begehen. Nur

---

[162]) Heliae quondam Turonensis Archiepiscopi contra impiam Gallorum sanctionem, cui pragmaticae nomen est, libellus. Ohne Paginirung. Am Schlusse: Impressum Rome opera et impensis Eucharii Silber clerici Herbipol. dioec. anno salutis millesimo ccccIxxxvj. Eine spätere Ausgabe erschien zu Paris 1520. Ein Abdruck findet sich bei Pinsson (Caroli VII. pragmatica sanctio etc. Paris 1666) unter dem Titel: Defensorium concordatorum; subtilis et praeclarus reverendi in Christo patris et domini Heliae quondam Turonensis Archiepiscopi tractatus, editus tempore Ludovici XI. — Ich verdanke obige Mittheilungen aus dem Defensorium, das nicht in meinem Bereiche war, der Gefälligkeit des Herrn Professors Schmidt zu Straßburg, welcher meiner Bitte, Einsicht von demselben für mich zu nehmen, bereitwilligst entgegenkam.

einmal, bei dem Spoliendict von 1464, sagt Rösen: „Wahrscheinlich hatte das Parlament dem König, um ihn um so leichter zum Erlasse des Edictes gegen die päpstlichen Zehntensammler zu bewegen, die pragmatische Sanction vorgelegt und ihn auf das Beispiel des heiligen Ludwig hingewiesen. Man sieht, zu welchen Zwecken sie gebraucht wurde, und sie musste um so wirksamer ihre Dienste leisten, da sie den Namen eines Heiligen an ihrer Spitze trug". Wir haben bereits oben erwähnt, daß es sich in dem fraglichen Edicte weder um Zehntensammlung handelt, noch daß das Parlament dem König die Verordnung vorlegte, sondern daß es selbst auf Anrufung des beschwerdeführenden Klerus und der Barone Einsicht von derselben nahm; doch lassen wir diesen Mißgriff, als in der Hauptsache nichts ändernd, hier auf sich beruhen. Was aber würde bei solcher Logik aus der Geltung von Urkunden und Schriften jeder Art werden, wenn der einfache Act ihrer Anführung oder Production, den man vornimmt, um den ihrem Inhalt entsprechenden Zweck zu erreichen, genügte um ihre Aechtheit verdächtig zu machen? Dann wäre auch die so häufig citirte Pragmatica von Bourges verdächtig, jeder Prediger würde durch seine biblischen Citate sonntäglich die Unächtheit der Bibel verkündigen, jeder Richter durch seine Urtheile die seines Gesetzbuches; Constitutionen und Staatsverträge, Schuldurkunden und Kaufbriefe würden, sobald sie zur Verhandlung kämen, auf einmal sämmtlich als „Machwerke" in Frage gestellt sein.

Weil nun die Zeugnisse des 15. Jahrhunderts, als viel zu spätzeitige, in den Augen unserer Gegner gar nichts gelten sollen, so hat sich Diesen die Hypothese einer Fälschung fast wie von selbst dargeboten. Das 15. Jahrhundert, so meinen sie, sei nicht nur ein Zeitalter der colossalsten Fälschungen, sondern auch eine Zeit der politischen und religiösen Auflösung, der Anarchie und der Revolution gewesen, und auch die untergeschobene Pragmatica habe nur revolutionären Zwecken dienen sollen. Erst in jener Zeit sei es erklärlich, wie über Beeinträchtigung der Wahlfreiheit, über Simonie und päpstliche Exactionen Klagen erhoben werden konnten, — bei den Päpsten von Avignon während des Schisma's werden diese Beschwerden auch als begründet zugegeben, nicht aber bei den römischen, — erst jetzt, wo Alles gegen die Päpste geschrieen, habe eine solche Kriegserklärung, eine so beleidigende Manifestation gegen den heiligen Stuhl, wie die Pragmatica, ihren Sinn, nicht aber in dem frommen Jahrhundert Ludwigs des Heiligen. Wie aber die Emporkömmlinge jener Zeit oft zur Fälschung gegriffen, um durch erdichtete Stammbäume sich in den Augen der Welt zu adeln, eben so habe in

noch viel traurigerer Weise der moderne Gallicanismus, auch ein Emporkömmling jener Zeit, der schismatische und ketzerische Geist, der aus den religiösen Wirren hervorgegangen, sich durch untergeschobene Urkunden günstige Antecedentien zu schaffen gesucht, um seine Neuheit, dieses untrügliche Merkmal des Irrthums, zu verschleiern. Die Pragmatica insbesondre sei ganz kurz vor der Versammlung von Bourges geschmiedet, um durch das vorgespiegelte Beispiel eines Heiligen die Pragmatica Karls VII. desto leichter durchzusetzen, die Gewissen der Prälaten und des Königs selbst zu beschwichtigen u. s. w.[163]). Wer der eigentliche Falsarius sei, bleibt hierbei unbestimmt; doch meint Rösen, vielleicht sei es der Bischof von Lisieux selbst gewesen.

So die Hypothese der beiden in Sinn und Wort so oft mit einander übereinstimmenden Gelehrten. Aber eine Hypothese hat nur als Nothhülfe Berechtigung und nur dann wahren Werth, wenn sie eine wirklich ausreichende Erklärung eines verwickelten Problems bietet. Nun aber haben wir der gegenwärtigen Aufstellung nicht nur durch unsere obigen Erörterungen über Ludwigs Person und Zeit ihre wesentlichste Grundlage unter den Füßen weggezogen und den Gallicanismus in seinen Grundzügen, die somit auch ihren schriftlichen Ausdruck gehabt haben können, als eine weit ältere Erscheinung kennen gelernt, sondern auch die vollgültigsten, bis jetzt nicht erschütterten Zeugnisse für die historische Glaubwürdigkeit einer solchen Acte beigebracht; und es bleibt uns nur noch übrig, auf die nähere Beziehung, die dem angeblichen

[163]) „Maintenant, que ces affirmations du 15. siècle aient été sincères ou non à l'égard de la première Pragmatique, peu nous importe; des témoignages de cette nature et d'une date si postérieure ne sauraient préoccuper la critique historique, et ils n'ont pas plus de valeur que tant de généalogies nobiliaires inventées comme à plaisir à cette même époque, où une foule de parvenus et de pouvoirs nouveaux, cherchant à se légitimer dans l'opinion publique, recouraient à la main des faussaires pour en obtenir les actes de naissance qui leur manquaient. — Les esprits schismatiques ou hérésiarques, qu'avaient enfantés tant de dissensions religieuses, recouraient bien plus encore à ces tristes moyens. Pour dissimuler leur nouveauté, qui était l'infaillible caractère de l'erreur, ils se créaient des antécédents favorables, à l'aide d'actes supposés; et telle était alors la multiplicité des titres frauduleux, que nous avons déjà vu le concile de Constance et des synodes provinciaux prendre d'énergiques mesures contre ces falsifications. Le moment est donc venu d'en augmenter la liste, en y ajoutant la Pragmatique attribuée à saint Louis". Thomassy S. 52 f. vgl. 11 f. Rösen S. 52 ff.



Falsum zur Pragmatica von Bourges beigelegt wird, einen Blick zu werfen".

Daß das fragliche Document der Versammlung zu Bourges vorgelegt wurde, steht durch Bazins Zeugniß fest. Es ist uns hierbei vollkommen einleuchtend, wie man bei einem neuen Acte der Gesetzgebung in die Archive zurückgreifen und aus dem wirklich vorhandenen Materiale das Analoge hervorholen und als Anhalt und stützendes Moment zur Einsicht vorlegen kann; auch würde es noch unter die möglichen Dinge gehören, wenn uns etwa berichtet würde, daß irgend ein Einzelner die angebliche Abschrift eines in der Wirklichkeit gar nicht vorhandenen Schriftstückes unter der Hand habe wirken lassen wollen. Aber um die Ueberreichung eines neugeschmiedeten, mit einem Siegel versehenen Falsums in der Versammlung des Klerus begreiflich zu finden, würden wir zuvor nach der Aufhellung verschiedener Punkte fragen müssen, über welche wir bei Thomassy und Rösen vergeblich eine Erklärung suchen. Wer war der Ueberreichende? zu wessen Täuschung sollte das falsche Document eigentlich dienen? und wie war es möglich, daß ein solcher Betrug in solcher Versammlung unentlarvt blieb? Dieses Alles hätten die Aufsteller der Hypothese sich selbst und dem Leser klar zu machen gehabt, wenn ihre Aufstellung etwas gelten soll. — Uns wenigstens erscheint, solange diese Aufschlüsse fehlen, das Mittel nicht weniger räthselhaft als der Zweck. Wer zu einem so umständlichen Betruge griff, um auf die Gemüther zu wirken, musste doch wohl auf eine Majorität von noch Unüberzeugten rechnen, die durch das Falsum erst gewonnen werden sollten: würde aber nicht unter dieser Anzahl oder auch selbst unter den schon günstig Gestimmten Mancher gewesen sein, vor dessen Ehrlichkeit und gesunden Augen das neue Machwerk die äusserste Gefahr lief mit Schande zu bestehen? Konnte eine königliche oder kirchliche Behörde, — denn ein Einzelner hatte doch wohl nicht mit wirklichen oder angeblichen Originalurkunden hervorzutreten, — so verkehrt und verwegen sein, der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer solchen Schande sich auszusetzen? Und zu welchem Zwecke noch dazu? Die Majorität zu Bourges brauchte wahrlich nicht erst nach durch eine Fälschung für Beschlüsse gewonnen zu werden, die sie selbst ja zu Basel hatte fassen helfen; auch früher schon hatte der französische Klerus zu Pisa und Kostnitz seinen Gallicanismus hinlänglich bewährt; und nachdem er auf den großen Concilien bereits auf die ältesten Grundlagen der Kirche zurückgegangen war, sogar für den größten Theil der bis dahin gefassten baseler Beschlüsse Eugens IV. eigne Bestätigung vorliegen sah, war Ludwigs IX.

zwischen beiden Endpunkten in der Mitte stehende Autorität gewiß nicht von so entscheidendem Werthe, um sie mittels einer gefahrvollen Fälschung auf die Bühne treten zu lassen. Oder wäre es etwa der Klerus selbst gewesen der diese Fälschung versucht hätte, um den König durch das Beispiel seines Ahnen zu gewinnen? Das wäre gewiß sehr überflüssig gewesen bei einem Regenten, der durch seine Edicte von 1418 und 1422 bereits dargethan hatte, daß er ganz auf dem Wege der kostnitzer Väter wandelte, und der jetzt nur die Schlüsse eines Concils in Vollzug setzen sollte, das bis zu seiner Verlegung nach Ferrara vom Papste selbst als legitim anerkannt war, nach diesem Zeitpunkte aber eigentlich nur noch einen einzigen Beschluß gefasst hatte, welcher in die zu Bourges aufgestellte Pragmatica überging. Die Beschlüsse des baseler Concils waren überhaupt bei Fürsten, Völkern und nichtitalienischen Klerikern schon durch ihren eignen Inhalt, durch die freiere Bewegung und durch die Erleichterung an Geldleistungen, die sie verliehen, genügend empfohlen; und es bedurfte in jenem Jahrhundert, das ja von unseren Kritikern selbst als eine Zeit der politischen und religiösen Zersetzung bezeichnet wird, nicht erst noch einer Fälschung, um denselben eine entgegenkommende Aufnahme zu verschaffen; wohl hat es im Gegentheil, wie sich wenigstens in Deutschland bei den wiener Concordaten zeigte, römischer Bestechung bedurft, um die bereits angenommenen baseler Schlüsse in ihrer Wirkung wieder zu schwächen oder zu vernichten. — Der präsumtive Falsarius würde daher seine gefährliche Arbeit auch ohne rechten Zweck und mithin ohne Ansprüche auf besondere Verdienstlichkeit gethan haben; gleichwohl müsste er ein sehr denkender und unterrichteter Kopf gewesen sein, wenn es ihm gelang, in der Pragmatica, wie sie uns vorliegt, nicht nur das Gepräge der Zeit vollkommen darzustellen und jeden Anachronismus, auch selbst den nächstgelegenen, glücklich zu vermeiden, sondern auch in der äusseren Form dem neuen Werke einen so alten Anstrich zu geben, daß er Mitwelt und Nachwelt, trotz Thomassins gelegentlicher Zweifel, zu täuschen vermochte, bis endlich Raymond Thomassy, — obgleich zum guten Theil wieder mit Thomassins Argumenten, — sich berufen fand den Betrug zu enthüllen, und Dr. Rösen die Mühe übernahm, den zerstückelten und in andrer Ordnung der Glieder wieder zusammengeschweißten Thomassy seinen deutschen Landsleuten in ihrem eignen Idiom vorzustellen.

Es giebt Zeiten und Richtungen, die mit innerem Mißbehagen auf die Vergangenheit des eignen Volkes zurücksehen. Im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert setzten sich in Frankreich tausend Federn für die

Selbständigkeit der Landeskirche in Bewegung, und Ludwig IX. ward noch vor Kurzem mit Stolz als ein heiliggesprochener Vertreter derselben gepriesen. Heute, wo seit etlichen Jahrzehnten der Gallicanismus immer mehr sich in Ultramontanismus zu verlieren fortfährt, und wo auch in Deutschland die römisch-hierarchischen Ansprüche dem Staate gegenüber immer größer werden, berührt es in gewissen Kreisen besonders unangenehm, auch den heiligen König in der Reihe jener Vertreter zu erblicken, und der Wunsch liegt nahe, eine andre Auffassung Raum gewinnen zu sehen. Herr Thomassy hat dieser Stimmung Ausdruck gegeben. Er übernimmt es uns zu belehren, daß Ludwig IX. nicht seiner Landeskirche dem Papstthum gegenüber Festigkeit zu verleihen suchte, sondern umgekehrt an das Papstthum sich anlehnte, um die Landeskirche einzuschränken; er macht uns die Entdeckung, daß das Papstthum zu jener Zeit die Stütze der französischen Monarchie gewesen und die Freundschaft zwischen Beiden eine innige und ungestörte; er lehrt uns in den Päpsten des Jahrhunderts eine Reihe in ihrer Vollgewalt anerkannter und dieselbe nicht mißbrauchender Kirchenhäupter kennen, und sieht erst in den Päpsten des Schismas, namentlich in Benedict XIII., die Sündenböcke, denen solche Beschwerden, wie sie die Pragmatica enthält, wirklich gelten können; er entwickelt endlich, daß diese angebliche Pragmatica sich darstelle als eine Wirkung ohne Ursache, ein Unding ohne Namen, ein flagranter Widerspruch mit allem historisch Erwiesenen, und daß der unendlich unsinnige Glaube an die Aechtheit derselben nur darum sich Jahrhunderte hindurch erhalten habe, weil die Gelehrten Frankreichs, wo nicht durchgängig zu blind oder zu berechnend, doch zu faul oder feige gewesen seien, um der Macht einer festen, von der spätern weltlichen Macht mit allen Kräften aufrecht erhaltenen Lüge entgegenzutreten[164]. „Die dichten Wolken, — so sagt Thomassy am Schlusse, — die seit drei Jahrhunderten um diesen Irrthum sich aufgethürmt haben, werden sich hoffentlich bald zerstreuen, und die Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Staat wird nicht mehr ein Räthsel sein, das Schriftstellern, die im Solde der weltlichen Gewalten stehen, auf Gnade und Ungnade hingegeben ist". — Wir finden diese letzte Hoffnung billig; nur bleibt zu bedenken, daß es auch geistliche Gewalten giebt, bei denen sich die Geschichtschreibung in Sold geben kann.

[164]) S. insbesondre S. 27. 28. 45 ff. 49 ff. 56. 58. 60.

VI.

Ausbreitung und Entwickelung der christlichen Kirche unter den Tamulen, nach ihren Hauptmomenten.

Von
Dr. theol. Karl Graul,
Director der evangelisch-lutherischen Missions-Anstalt in Leipzig.

Einleitung.

Wenn wir die alten tamulischen Classiker nach dem Tamulen-Lande fragen, so geben sie uns zur Antwort: das Tamulen-Land ist das Reich auf der Sôlamandala-Küste (Coromandel), das gegen Morgen von der Ost-See (dem bengalischen Meerbusen), gegen Abend von Kudacham (Curggebirge), gegen Mitternacht von Wingkadam (Tripetty, nordwestlich von Madras), gegen Mittag aber vom Kap Kumari (Comorin) begrenzt wird [1]). Ich füge nur noch hinzu, daß jetzt die Linie von Tripetty nach dem Curggebirge hinüber einen Theil des Gebietes mit einschliesst, wo das Tamulische sich ins Canaresische umgesetzt hat, sowie daß die Grenze der erstgenannten Sprache um das Kap Kumari herum ein gut Stück nach Travancore in Malajâlam nordwärts hinaufschweift. In älterer Zeit lag wohl der ganze Küstenstrich vom Brahmavara-Fluß (im Norden Mangalore's) bis zum Kap Kumari innerhalb derselben [2]). Auch im Norden Ceylons, der schon frühzeitig von der Sôlamandala-Küste aus bevölkert wurde, herrscht heutzutage tamulische Sprache und tamulisches Wesen. Die Zählung von 1836 ergab zwischen 7 und 8 Millionen tamulisch-redender Hindu's, die tamulisch-redende Bevölkerung von Travancore und von Nord-Ceylon ungerechnet. Den Zuwachs während der letzten zwanzig Jahre weiß ich nicht anzugeben; daß er nicht unbedeutend sein werde, liesse sich schon daraus vermuthen, daß die alljährliche Auswanderung der tamulischen Kuli's nach Ceylon, Mauritius und Westindien in fortwährender Zunahme begriffen war.

---

[1]) So Pavanandi in seiner Vorrede zum Rannûl („Gute Regel"), dem grammatischen Hauptwerke der Tamulen.

[2]) Das Wort Kudacham selbst, das jetzt auf die Curgberge beschränkt wird, bezeichnete vielleicht ursprünglich jenen ganzen Strich (das Gebirge und die daran sich schliessende Küste).

Wir haben aber einen Maaßstab von weit größerer Sicherheit. Die Zählung von 1839 ergab als Gesammtbevölkerung der Madraspräsidentschaft, in welcher die Tamulen etwa die Hälfte der Einwohner ausmachen, an 14 Millionen; die vom Jahre 1851 aber wies ungefähr 22 Millionen auf. Wir werden daher wohl schwerlich weit von dem wirklichen Bestande abirren, wenn wir die gegenwärtige Gesammtzahl der Tamulen auf 11 Millionen veranschlagen, besonders wenn wir die tamulische Bevölkerung von Travancore und Nord-Ceylon einrechnen.

Zu einer richtigen Würdigung der Versuche, die christliche Kirche unter irgend einem heidnischen Volke zu pflanzen, nach Plan und Erfolg, gehört unstreitig vor allen Dingen eine genaue Kenntniß des betreffenden Landes. Ich muß mich bei dieser Skizze auf eine bloße Andeutung der Hauptpunkte, die hierbei in Betracht kommen, beschränken und die Leser, die sich in dieser Beziehung weiter zu unterrichten wünschen, auf meine „Reise nach Ostindien" [3]), besonders auf den vierten Theil derselben verweisen, wo ich über „Land und Volk im Allgemeinen", über die „Religion" der Tamulen, über die „verschiedenen Abtheilungen", und über den „geistigen Zustand" derselben ausführlich gehandelt habe.

Es unterliegt gegenwärtig keinem Zweifel mehr, daß sämmtliche südindische Sprachen (Canaresisch, Malajalam, Telugu u. s. w.) einem und demselben Sprachstamme zugehören und sich als Töchter der tamulischen betrachten lassen. Diese aber, als die gemeinsame Mutter, erfreute sich, wahrscheinlich schon im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, einer hochberühmten Academie — zu Madura —; es hat ihr schon frühzeitig an einem Augustus oder Mäcenas nicht gefehlt, und sie besitzt daher bereits seit vielen Jahrhunderten eine Literatur, von deren Entwickelung die einfache Bemerkung eine Vorstellung geben kann, daß die Tamulen ihre classischen Schriftwerke in zwei Hauptgruppen sondern, deren eine die normirenden Werke (Grammatik in unsrem Sinne, eine Art Poëtik, Metrik, Rhetorik), die andern die danach normirten Werke (philosophisch-theologische, gnomische, lyrische, epische, dramatische u. s. w.) umfasst. (Vergleiche die Einleitung zum 1. Bande meiner „Bibliotheca Tamulica" [4]), so wie meinen Katalog „der tamulischen Bibliothek der evangelisch-lutherischen Missionsanstalt zu Leipzig";

[3]) Der vollständige Titel ist: „Reise nach Ostindien über Palästina und Egypten vom Juli 1849 bis April 1853". Leipzig, Dörffling u. Franke.

[4]) Der vollständige Titel ist: Bibliotheca Tamulica sive opera praecipua Tamuliensium, edita, translata, adnotationibus glossariisque instructa. Lipsiae, 1854, Dörffling & Franke.

Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft Band VIII., S. 558 ff. Die Wichtigkeit der christlichen Mission unter den Tamulen für Südindien springt schon von diesem Gesichtspunkte aus von selbst in die Augen. In ganz Südindien wenigstens giebt es kein Volk, das ihm an geistiger Bedeutung gleichkäme oder gar den Rang abliefe; denn obschon auch die Telugu's eine weit verzweigte Literatur aufzuweisen haben, so ist diese doch weder so alt noch so gehaltvoll. Auch an literarischer Selbständigkeit stehen die Tamulen oben an. Hat doch nur die tamulische Sprache in ihrer ausgesprochenen Tendenz, die eingeführten Sanscritwörter zu naturalisiren, das ursprüngliche Lautsystem der Dravida-Sprachen (so nennt man bekanntlich die südindischen Mundarten) bewahrt. Die drei verwandten Hauptdialecte (Canaresisch, Telugu und Malajálam) haben sich von den sanskritischen Fremdwörtern insoweit imponiren lassen, daß sie zur bequemen Aufnahme derselben das Dravida-Alphabet ganz nach dem Muster des sanscritischen erweiterten; das Telugu aber — dies nur kenne ich näher — hat daneben dem Strom der fremden Einwanderer so viel Raum gestattet, daß es von demselben wie überschwemmt erscheint. Dieser Umstand allein könnte, wenn es dessen bedürfte, für die verhältnißmäßige Selbständigkeit der tamulischen Literatur ein vortheilhaftes Zeugniß ablegen; denn es ist nicht wohl denkbar, daß eine solche Thatsache allein stehen sollte, selbst wenn sie sich zunächst aus rein äussern Ursachen zur Genüge herleiten liesse.

Wie die Tamulen das geistig bedeutendste Volk in ganz Südindien darstellen, so sind sie auch das dem Evangelio zugänglichste. Der Buddhaismus machte, wie es scheint, bald nach Buddha's Tode seine ersten Bekehrungsversuche im Tamulenlande, (vergl. Lassen's indische Alterth. II, S. 111), bemächtigte sich später der Throne — und für eine Zeit lang wohl auch der Akademie — und wurde in den letzten Jahrhunderten unsres Mittelalters vollständig ausgetrieben. Obgleich an sich vermöge seiner skeptischen Tendenzen nichts weniger als dem Evangelio förderlich, arbeitete er doch den christlichen Missionen so weit in die Hand, daß er die Schroffheit des Kastenunterschiedes bis zu einem gewissen Grade ermäßigte und namentlich auch das Ansehn der Brahminen erschütterte. Die blendende Glorie, die das Haupt des Brahminen in Malajálam umschwebt, hat sich auf dem Haupte des Brahminen im Tamulenlande längst bedeutend abgeblasst, und das „Geh aus dem Wege", das man dort zur Säuberung der Straßen von allen „unreinen" Leuten vor den Mitgliedern höherer Kasten her rufen hörte, ist

ganz und gar verstummt. So groß ist die allgemeine Einwirkung des Buddhaismus auf das Tamulenvolk gewesen, daß der rechtgläubigste Brahmanismus eine ganze Reihe classischer Werke, zuweilen durch Vorsetzung einer rechtgläubigen „Anrufung um den göttlichen Segen", sich anzueignen sich gemüßigt fand. Trägt doch selbst das Hauptwerk der tamulischen Literatur, der Kural, ein großes gnomologisches Werk, das von „Tugend, Reichthum und Lust" handelt und in aller Gebildeten Munde lebt, entschieden buddhistisches Gepräge. Dieser Union des Brahmanismus mit dem buddhistischen Geiste haben wir es besonders zu danken, daß innerhalb des tamulischen Schriftenthums das religiöse und das sittliche Element gewissermaßen einander die Wage halten, sicherlich nicht zum Nachtheil für die Einwirkung des christlichen Sendboten.

Die ersten Anfänge der christlichen Kirche unter den Tamulen verlieren sich in das Dunkel des Alterthums. Daß, bei der engen Verbindung der Ost- und Westküste (s. meine „Reise nach Ostindien", Bd. III, S. 229 und f.) bereits in sehr alter Zeit, die sogenannten Thomaschristen oder Suriani von der Westküste aus sich schon sehr frühzeitig nach der Ostküste verbreitet haben werden, diese Annahme liegt um so näher, als die Suriani auf der Westküste sich bald auch des Handels beflissen zu haben scheinen; wurde doch der Ihrigen Einer, Iravi Kortan von Mahodevorpattanam, dem Hauptort der westlichen Schifffahrt, zum „Großhändler von Kérala" mit fürstlichen Privilegien, wahrscheinlich in sehr früher Zeit [5]), erhoben (Madras Journal of Literature and Science Vol. III, Part. I, Pag. 117; und meine „Reise nach Ostindien" Bd. III, S. 239) und als Mazilâpuri auf der Westküste, wo wir die Suriani später finden, einer der wichtigsten Punkte, vielleicht der wichtigste Punkt für den überseeischen Handel der Ostküste, namentlich auch nach China, war. (Ritters Erdkunde; 5. Th., 2. Bd. Asien. Bd. IV, 1. Abth. S. 586 — 587).

Könnten wir den Sagen unbedingt trauen, so dürften wir die Anfänge der christlichen Kirche unter den Tamulen schon in's erste Jahrhundert nach Christo setzen. Mag man aber noch so geneigt sein, die Berichte der Alten von einer Wirksamkeit des Apostels Thomas in Indien auf das eigentliche Indien in unsrem Sinne zu beziehen, der Theil der neueren Ueberlieferung, welcher diese Wirksamkeit bis nach dem heutigen St. Thomé (Majilâpuri) ausdehnt, ist jedenfalls verdächtig. St. Thomé

[5]) Das betreffende Document nämlich ist in tamulischer Sprache verfasst; doch wohl ein Beweis, daß sich damals das Malajâlam noch nicht als besondere Sprache von dem Tamulischen abgelöst hatte.

ist der entlegenste Punkt, bis wohin sich von der Westküste aus die Suriani in Indien ausgebreitet haben; nun wäre es doch sonderbar, wenn die surianische Kirche gleich von Anfang an das Vollmaß ihrer Ausdehnung erlangt hätte, während es durchaus natürlich erscheint, daß das Handelsinteresse im Laufe der Zeit einzelne Glieder derselben nach Majilâpuri führte, und daß man dann später auch diese Gemeinde unmittelbar von dem Apostel Thomas ableitete. Dazu kommt, daß Kosmas Indicopleustes im 6. Jahrhunderte christliche Gemeinden wohl in Kalliana (bei Bombay), in Male (offenbar Malajâlam, vulgo Malabor) [6]) und in Taprobane (Ceylon) kennt, „weiter hinaus" jedoch keine (οὐκ οἶδα εἰ καὶ περαιτέρω). Es ist aber durchaus nicht wahrscheinlich, daß die Quelle, aus der er seine Nachrichten über die Christengemeinden in Ceylon schöpfte, von einer christlichen Gemeinde in Majilâpuri, das jedenfalls in der engsten Handelsverbindung mit Ceylon stand, keine Kunde gehabt haben sollte, wenn nämlich eine solche Gemeinde damals schon existirte. So dürfen wir denn wohl die Erwähnung von Beituma („Haus des Thomas") in arabischen Schifferberichten um Mitte des 9ten Jahrhunderts als die erste sichre Spur der christlichen Kirche unter den Tamulen betrachten [7]). (Ritter a. a. O. S. 387). Gegenwärtig

[6]) Malei (fast wie Male auszusprechen) heisst auf tamulisch „Berg", und davon hat Malajâlam seinen Namen („Bergland").

[7]) Guericke hält es für möglich, daß Kalliana bei Kosmas Indicopleustes identisch mit Kalamina, und Dieses wieder mit Majilâpuri sei. (Kirchengeschichte I, 234). Wäre das wirklich der Fall, so hätten wir schon im sechsten Jahrhundert sichre Spuren des Christenthums unter den Tamulen. Allein erstens ist die Identificirung von Kalamina mit Majilâpuri durchaus mißlich. Kircher zwar deutet in seinem Werke über China (Cap. 79) das Καλαμίνα τῆς Ἰνδικῆς, wo Sophronius den Apostel Thomas sterben lässt, ohne Weiteres auf Majilâpuri, indem das Wort Kalamina (oder wie er vorschlägt Kalur mina) im Tamulischen „auf einem Steine" heisse, dieß aber auf Majilâpuri gehe, wo man noch immer den Stein zeige, auf welchem Thomas von einem Brahminen durchstochen worden (Fabricius, Lux Evangelii, pag. 409; Hough, Christianity in India I, 38); und Baldäus setzt hinzu: „als man noch jetzt Jemand von den St. Thomas-Christen fraget, wo St. Thomas gelitten habe, so wird man zur Antwort bekommen: Maliapore Kalurmina (Malabar und Coromandel, S. 426)". Allein abgesehen von der Künstlichkeit der Erklärung, die sehr nach portugiesischer Erfindung schmeckt, so ist auch die etymologische Ableitung selbst gewagt; „auf dem Steine" würde auf tamulisch heissen: Kal (Kallu oder Kallin) mi (mithu oder mêl), nimmermehr aber Kalamina, oder, wie Kircher und Baldäus wollen, Kalurmina. Dazu kommt, daß οὐκ οἶδα εἰ καὶ περαιτέρω die Verlegung von Kalliana auf die Ostküste von Indien

sind diese Suriani jedenfalls ohne alle Bedeutung für die christlichen Kirchen unter den Tamulen, dafern es deren im Tamulenlande, unabhängig von Goa oder Rom, überhaupt noch giebt [8]).

I. Die katholische Kirche.

Als der Nachfolger Manuel's den Portugiesen in Ostindien die Ausbreitung des Christenthums dringend ans Herz legte, so berichteten Diese die Ausgrabung der Gebeine des h. Thomas und die zum Dank dafür angestellte Procession nach Hause; ein erbauliches Vorspiel der katholischen Missionsthätigkeit unter den Tamulen, die erst im Jahre 1532 ihren wirklichen Anfang nahm, und zwar in folgender ziemlich charakteristischen Weise [9]). In Tuttukudi (vulgo Tuticorin) hatte ein Muhammedaner einem Manne von der Fischerkaste an der Coromandelküste, einem Paraven, das langgeschlitzte Ohr zerrissen, und somit einen Rachekrieg heraufbeschworen, der bald eine für die Fischer verhängnißvolle Wendung nahm, indem die Muhammedaner, gegen fünf Panam für den Kopf, die Recht- und Schutzlosigkeit der Paravera von der heidnischen Obrigkeit zu erkaufen wussten. In dieser Noth machten einige derselben die Bekanntschaft eines christlichen Malabaren, Joh. Cruz, der, einst Gesandter des Tamutiri (vulgo Zamorin) am portugiesischen Hofe, jetzt als „Ritter" und Kaufmann in Goa lebte. Dieser rieth ihnen sich in portugiesischen Schutz zu begeben. Sie schickten zu dem Ende im Jahre 1532 fünfzehn ihrer Vorsteher (Pattan, Katti's) nach Cotschi. Der Generalvicar, Michael Vaz, taufte die fünfzehn Gesandten mit noch fünfzehn andern flugs Herbeigeholten nach Abnahme des portugiesischen Unterthaneneides, und der Commandant Gonçale Pereira beorderte eine Flotte an die Fischerküste zum Schutz der Paraver

---

geradezu unmöglich macht, während die Identificirung dieses Ortes mit dem alten Kaljâni bei Bombay schon deßhalb so nahe liegt, weil nun die Aufzählung der indischen Christenorte bei Kosmas von Süden nach Norden stetig fortschreitet: Ceylon, Malabar, Kaljâni, Socotora.

[8]) Nach Wittmann („die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen" II, 47), der von „zweierlei Schismatikern, alten und neuen Schlags, neben den Katholiken" seit dem bekannten Schisma zwischen Rom und Goa, in Bezug auf Majilâpuri redet, scheint dies allerdings der Fall zu sein. Ich selbst habe an Ort und Stelle nur von Römischen und von Goa-Christen reden hören. Ich habe aber einen dortigen Freund beauftragt, die von mir versäumte Untersuchung anzustellen.

[9]) Vergl. Müllbauer's Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien S. 58.

in der Perlfischerei, die ihnen nun ausschließlich übertragen wurde. Ein Paar Priester tauften innerhalb weniger Tage 20,000 Paraver in 30 Ortschaften. Dieß die Grundlegung zur katholischen Kirche im Tamulenlande, die Joan de Lucena mit den hochtrabenden Worten feiert: „Gleichwie der Streit zwischen den Hebräern und Aegyptern ein Anfang war zur Erlösung des Volkes Gottes und ihrer leiblichen und geistlichen Freiheit: also ließ Gott zu, daß ein Paraver mit einem Mohren zu streiten kam, damit er an den Mohren erwiese seine Gerechtigkeit, an den Paravern aber seine Barmherzigkeit, sie zu erlösen sowohl von der geistlichen als zeitlichen „Sclaverei". Baldäus, S. 139.).

Die Franziscaner, welche die Mission unter den Paravern begannen, waren theils auf der Flotte theils in Majilâpuri so beschäftigt, daß sie nur in der Osterzeit von Cotschi aus die neuen Christen regelmäßig besuchen konnten. Es wird uns daher nicht wundern, wenn Franz Xavier, mit welchem die jesuitische Missionsthätigkeit unter den Paravern ihren Anfang nahm, Diese nach zehn Jahren (1542) so unwissend fand, daß sie sich nur eben als Getaufte wussten. Er war der Erste der sich um ihre Unterweisung im Christenthum kümmerte. Inwieweit, — darüber wollen wir ihn selber hören. „Ich ging mit einer Glocke in der Hand umher, versammelte Alle die ich traf, Männer und Kinder, und unterrichtete sie in der christlichen Lehre. Die Kinder lernten sie innerhalb eines Monats mit Leichtigkeit auswendig; und wenn sie dieselbe verstanden, so beauftragte ich sie, ihre Väter und Mütter, ihre ganze Familie und selbst ihre Nachbarn darin zu unterweisen. — An Sonntagen versammelte ich die Männer und Weiber, die kleinen Knaben und Mädchen in der Kapelle. Alle kamen mit unglaublicher Freude und mit dem heissesten Verlangen das Wort Gottes zu hören. Ich begann mit dem Bekenntniß, daß Gott nur Einer an Wesen, dreieinig aber an Person sei. Darauf sagte ich mit lauter Stimme das Gebet des Herrn, den engelischen Gruß und den apostolischen Glauben. Alle sprachen mir nach, und man kann sich kaum vorstellen, was für ein Vergnügen ihnen das machte. Nun wiederholte ich den Glauben deutlich und frug, indem ich bei jedem einzelnen Artikel stehen blieb, ob sie auch wirklich daran glaubten. Sie betheuerten mir mit lautem Geschrei und über die Brust gelegten Händen, daß sie fest daran glaubten. Mein Brauch ist, sie den Glauben öfter als die übrigen Gebete wiederholen zu lassen, und ihnen zu gleicher Zeit zu erklären, daß Die welche fest daran glauben, wahre Christen sind. Vom Glauben gehe ich zu den zehn Geboten über und gebe ihnen zu verstehen, daß das christliche Gesetz in diesen

Vorschriften befasst ist, daß Der welcher sie seiner Pflicht gemäß hält, ein guter Christ, und daß ihm das ewige Leben bestimmt ist, — daß dagegen Der welcher eines dieser Gebote verletzt, ein schlechter Christ ist, und dafern er seine Sünden nicht bereut, ewiglich verdammt wird. Die neuen Christen sowohl als die Heiden bewundern unsere Gesetze als heilig, vernünftig und in sich zusammenhängend. — Nun pflege ich mit ihnen das Gebet des Herrn und den Gruß des Engels zu wiederholen. Noch einmal sprechen wir den Glauben, und bei jedem Artikel mischen wir ausser dem Vaterunser und dem Ave Maria ein kurzes Gebet dazwischen; denn nachdem ich den ersten Artikel laut gesprochen, fange ich so an, und sie sagen nach mir: „O, Jesu, du Sohn des lebendigen Gottes, gieb mir Gnade, daß ich diesen ersten Artikel fest glaube; zu diesem Ende bringen wir dieses Gebet dar, dessen Urheber du selber bist". Sodann fügen wir hinzu: „Heilige Maria, Mutter unsres Herrn Jesu Christi, erlange es für uns von deinem geliebten Sohne, daß wir diesen ersten Artikel ohne alles Zweifelsgefühl glauben". Dieselbe Methode wird in allen andern Artikeln beobachtet, und fast in gleicher Weise gehen wir auch die zehn Gebote durch. Nachdem wir zusammen das erste Gebot wiederholt haben, das von der Liebe zu Gott handelt, beten wir: „O Jesu Christe, du Sohn des lebendigen Gottes, verleihe uns deine Gnade, daß wir dich über alle Dinge lieben". Gleich darauf sagen wir das Gebet des Herrn und fügen dann hinzu: „Heilige Maria, Mutter Jesu, erlange es für uns von deinem Sohne, daß wir die Gnade haben mögen, dieses erste Gebot zu halten". Danach sagen wir das Ave Maria. Dieselbe Weise beobachten wir in Bezug auf die andern neun Gebote mit solchen kleinen Abänderungen, wie sie die Sache selbst fordert". (Hougk, Christ. in India I, S. 177 und f.).

Schon im Jahre 1548 verließ Xavier die Fischerküste, nach viermaligem Besuch auf längere und kürzere Zeit, für immer, wie es scheint, verstimmt über die geringen innern Erfolge dieser seiner wohlgemeinten und aufopferungsvollen, aber in sich mangelhaften Missionsthätigkeit. Ich sage, über die innern Erfolge; denn an äussern fehlte es ganz und gar nicht: taufte er doch zuweilen ganze Dörfer, so daß ihm zuletzt die Arme vor Mattigkeit sanken, und drang doch während der kurzen Zeit seiner Thätigkeit unter den Paravern auf der Coromandelküste das Christenthum auch zu den Stammgenossen derselben in Manar und Travancore. Hätte der „Heilige" die nöthige Ruhe besessen, um die tamulische Sprache ordentlich zu lernen, die Eile durch Weile zu mäßigen und seine Thätigkeit für immer auf die Tamulen zu beschränken, so hätte

er vielleicht, trotz des verderbten Systems seiner Kirche, bessere Früchte seiner Arbeit zu sehen die Freude gehabt. Allein ihn trieb es fort und fort in die Weite.

Die Leistungen seiner Nachfolger, unter denen sich Pater Criminalis und J. Henriques hervorthaten, übergehen wir füglich, da sie kein neues Moment bieten; nur dies erwähnend, daß bis zum Jahre 1600 die Mission auch in Mailapur (1576), Madura (1595), Gingi (1598) und unter den Maravern (um 1600) einzelne Zweige getrieben hatte. Erst nach Anfang des siebzehnten Jahrhunderts (1606) sehen wir einen neuen Missionscharakter auf dem Schauplatze der tamulischen Mission erscheinen, Robert de' Nobili. Den Weg, den wahrscheinlicher Weise die erste arische Ansiedelung in Südindien nahm (Lassen II, S. 111), ging auch die katholische Mission: sie zog sich von der Küste nach Madura hinüber. Robert de' Nobili, ein italienischer Jesuit, ließ sich an der Bekehrung armer Küstenbewohner nicht genügen. Er war gewillt, Das was bereits Xavier umsonst versucht hatte, noch einmal zu versuchen, die Gewinnung der höhern Casten mitten im Lande. Er scheute zu diesem Ende kein Opfer, und es ist nur zu bedauern, daß er zum Theil die evangelische Wahrheit selbst in diese Opfer hineinzog. Seine Accommodationstheorie ging so weit über das biblische Maaß hinaus, daß selbst die Päpste sie zu verwerfen nicht umhin konnten. Er leugnete seinen europäischen Ursprung, legte die brahminische Schnur an, und später gar die Tracht eines brahminischen Büßers, beschwur seine Abstammung von Brahma, unterwarf sich indischen Ceremonien von mißdeutbarem Charakter, schmuggelte die christliche Wahrheit in einen Pseudo-Veda ein, duldete an seinen Bekehrten Abzeichen von bedenklicher Bedeutung, wandelte heidnische Feste durch neue christliche Färbung des uralten Aberglaubens in christliche um, und zertrennte die Kirche, indem er für die niederen Casten eine niedere Art von Missionaren einsetzte. Noch weiter als Robert de' Nobili und seine Nachfolger in der Mission von Madura gingen die französischen Jesuiten, die seit 1695 von Pondichery her ihre Kräfte mit den portugiesischen vereinten: man spendete — was freilich schon früher vorgekommen war, — den Pariahs die Sacramente im Verborgenen, ließ sie, wenn sie im Sterben lagen, an die Schwelle der Kirche bringen, und bediente sich bei der letzten Oelung derselben eines Instrumentes, um jede Berührung mit ihnen zu vermeiden.

Der Accommodationsstreit, der schon unter Robert de' Nobili zwischen den Jesuiten und den andern Orden, die vor Eintritt der Jesuiten mit der Mission betraut waren, in helle Flammen ausbrach (1603 bis

1623), im achtzehnten Jahrhundert (1703) aufs neue entbrannte, und im Jahre 1744 mit der schließlichen Verdammung der jesuitischen Missionspraxis von Seite des Papstes endete, musste natürlich die äussere Erweiterung sowohl als die innere Festigung der katholischen Mission bedeutend erschweren; und der allgemeine Krieg, der vom Jahre 1656 bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts das ganze Land in beständiger Unordnung oder doch Spannung hielt, fügte ein bedeutendes Hinderniß dazu. Dennoch entsandte die Mission von Madura bald (seit 1623) nicht unbedeutende Absenker, besonders nach Tritschinopoli und Tanjore. Der erstgenannte Ort wurde unter Roberts de' Nobili Nachfolgern, namentlich Martinez, Balthasar da Costa und Johannes de Brito, der eigentliche Mittelpunct der Missionen von Madura. Madura aber sowohl wie Tritschinopoli verschwinden noch vor Ende des siebzehnten Jahrhunderts als Stationen ganz aus den Berichten; doch schleppte sich eine Anzahl kleinerer oder größerer Missionsposten in den betreffenden Provinzen unter beständigem Wechsel mühsam fort. Um 1700 endlich wurde Aur der Mittelpunkt der Madura Missionen. Damals belief sich die Zahl der damit verbundenen Christen auf 150,000, die unter elf „Residenzen" mit acht Missionaren vertheilt waren.

In dem italienischen Jesuiten Beschi, der um diese Zeit auf den Schauplatz trat, vollendete sich der schon von Robert de' Nobili angebahnte Versuch, die einheimische Literatur der christlichen Kirche dienstbar zu machen und ihr eine christliche entgegenzustellen. Beschi, ein Sprachgenie erster Größe, leistete, namentlich in formeller Beziehung, fast Unglaubliches: er lebte sich so in die indischen Verhältnisse, in die indische Denk- und Redeweise ein, daß er sich selbst einen Platz unter den tamulischen Classikern erwarb. Seine literarischen Verdienste liegen hauptsächlich im lexikographischen und grammatischen, sowie im didaktischen und asketischen Fache. Ist doch seine Anweisung für Katecheten sogar von den Wesleyanern, wohl mit einigen Veränderungen, erst in neuester Zeit wieder abgedruckt worden. Seine polemischen Schriften voll feinen Witzes und grober Entstellungen, voll derben Hohnes und voll spitziger Sophistik, galten besonders der lutherischen Kirche, deren erste Missionare im Tamulenlande seine Zeitgenossen waren. Diese, die namentlich in Tanjore und unter den Maravern mit den katholischen Missionaren zusammenstiessen, stachelten die Letzteren zu verdoppeltem Eifer auf. Umsonst. Es wurden zwar von den französischen Jesuiten, die sich mit bloßer Unterstützung ihrer italienischen und portugiesischen Ordensbrüder in Madura nicht begnügten, eine ganze Reihe neuer Mis-

sionsposten in Carnate gegründet, und die Zahl der dortigen Bekehrten stieg in der Folge angeblich auf 70 bis 80,000. Dennoch ließ sich der einmal eingetretene Rückschritt im Ganzen nicht hemmen.

Die Niederlage der Jesuiten und der Ausbruch der französischen Revolution drückte, wie auf alle katholische Missionen, so auch auf die im Tamulenlande mit einer fast vernichtenden Wucht. Abbé Dubois, demzufolge um Mitte des achtzehnten Jahrhunderts die Bekehrten in Marava sich auf 30,000, in Madura auf mehr als 100,000 und in dem Carnatic auf 80,000 beliefen, klagt im Jahre 1815, daß damals kaum ein Drittel dieser Anzahl in den betreffenden Districten gefunden wurde, und daß mit Ausnahme von Verapoly, wo weltliche Motive eine größere Anzahl alljährlich zum Uebertritt spornten, neue Bekehrungen nur noch in sehr geringem Maaße in ganz Südindien vorkamen.

Am 7. August 1814 wurden die Jesuiten zur erneuten Thätigkeit gerufen, und am 3. Mai 1822 trat die Missionsanstalt von Lyons ins Leben „als ein von Gott zubereitetes Werkzeug, in diesen letzten Zeiten die katholischen Missionen über die ganze Welt hin zu unterstützen". Man richtete zuerst sein Hauptaugenmerk auf die morgenländischen Schismatiker; später aber änderte man den Missionsplan, man beschloß nun Asien von der Ostseite anzugreifen. (Siehe „die Völker der Südsee" u. s. w. von E. Michelis, S. 20.) Seitdem liegt der Schwerpunkt der katholischen Missionen auf der Ostküste Asiens; das Tamulenland aber ist der Punkt wo bereits das Meiste erreicht ist. Pondichery ist seitdem der eigentliche Ausgangspunkt für die katholischen Missionen unter den Tamulen geworden, und französische Priester, theils von der Gesellschaft Jesu (in Madura), theils von dem „auswärtigen Missionsseminar", sind es die an der Spitze derselben stehen, mit Ausnahme jedoch von Madras, wo irische Priester zu finden sind, und wohl auch noch einigen andern Punkten. Sie sind im ganzen Tamulenlande äusserst rührig, besonders da wo protestantische Missionare ihnen zur Seite stehen; sie durchziehen emsiglich das Land und bauen allenthalben schöne neue Kirchen.

Die Uneinigkeit zwischen dem römischen Stuhle und dem Erzbisthum von Goa hatte schon seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts die südindischen Missionen und darunter auch die tamulischen gestört; im Jahre 1838, wo der Papst die portugiesischen Bisthümer Cranganore, Cochin und St. Thomé aufhob und ihr Gebiet unter die Jurisdiction der apostolischen Vicare stellte, gestaltete sich die lange gehegte Uneinigkeit zu einem offenbaren Schisma, das auch der tamuli-

schen Mission einen bedeutenden Dämpfer aufgesetzt hat. Die Goa-Schismatiker im Tamulenlande, deren kirchlicher Schwerpunkt in St. Thomé zu suchen ist, sollen allein im Districte von Madras nahe an 200,000 neben 100,000 Römern zählen; und so groß ist die Feindschaft zwischen beiden Parteien, daß die beiderseitigen Priester im besten Falle gar keine Kenntniß von einander nehmen. Mögen aber auch die Goa-Christen die römischen an Zahl übertreffen, an Charakter und Bildung können sich die Priester der Erstern, meist Eingeborene, oder doch im Lande geborne Mischlinge, mit den Priestern der Letztern auch nicht entfernt messen. Noch weniger vielleicht an Reichthum der Mittel. Der Goa-Priester in Trankebar z. B., wo ebenfalls eine Kirche Roms und eine Kirche Goas sich einander gegenüberstehen, lebte großentheils von protestantischen (!) Almosen. In Tinnevelly machten sich die römischen Priester den Paravern ganz besonders dadurch angenehm, daß sie ihre kirchlichen Dienstleistungen auf fast die Hälfte des Preises herabsetzten. Da konnten denn die armen Goa-Priester nicht ferner concurriren.

Die tamulischen Missionen der Römer stehen gegenwärtig unter dem Vicariat von Madras und Pondichery. Die „Annales de la Propagation de la Foi“ geben in ihrer Julinummer für 1839 folgende Statistik, die freilich wohl auch andre Missionen, als die unter den Tamulen, mit in sich begreift. 1) Apostolisches Vicariat von Madras: 1 Bischof, 1 Coadjutor, 11 Priester, 11 Kirchen oder Kapellen, ein kleines Seminar, ein Waisenhaus, 100,000 Katholiken. 2) Apostolisches Vicariat von Pondichery: 22 Priester des auswärtigen Missionsseminars mit drei eingebornen Geistlichen; 13 Väter von der Gesellschaft Jesu, 230,000 Katholiken. Ihre tamulische Druckerei hat die römische Mission in Pondichery, und diese entwickelt in der neuesten Zeit eine nicht unbedeutende Thätigkeit. Eine Menge tamulischer Schriften, besonders die von Beschi, sind seit wenigen Jahren daraus hervorgegangen. Die dortigen Missionare vom auswärtigen Seminar stehen seit 1846 an der Spitze eines College, in welchem „ein vollständiger Unterrichtscursus nach denselben Grundsätzen und in demselben Umfange wie die Universität von Frankreich“ ertheilt wird. Dieser Cursus umfasst: „Religion und Sittenlehre; Französisch, Lateinisch, Griechisch, Englisch, Tamulisch, Hindostani und Persisch; Geschichte, Geographie, Mathematik, so weit sie zur Erlangung des Baccalaureats nöthig; gewöhnliches und architektonisches Zeichnen; Vocal- und Instrumental-Musik; die Elemente der Naturphilosophie und Chemie“. Dieses College, in welchem sich der allgemeinere geistige Einfluß der katholischen Missionare concen-

trirt, ist, an diesem Herde der römischen Mission für das Tamulenland, natürlich nicht ohne Bedeutung für dieselbe. Ich kann nicht sagen, ob man mit diesem College ein Priester-Seminar zu verbinden gedenkt oder nicht. Die Errichtung eines tüchtigen Priester-Seminars für Tamulen wurde wenigstens schon lange als ein großes Bedürfniß gefühlt. Noch nöthiger freilich wären tüchtige Elementarschulen; denn daran fehlt es fast in allen Gemeinden. Für nichts haben die katholischen Missionare weniger gethan, als für den Volksunterricht.

Hier nun stehen wir bei der Frage: was hat die katholische Mission unter den Tamulen während ihres mehr als dreihundertjährigen Bestehens geleistet? Schätzen wir die Gesammtsumme der tamulischen Bevölkerung auf 11 Millionen, die römischen Katholiken mit Einschluß der Schismatiker[10]) von Goa auf eine halbe Million, — diese Schätzung beruht freilich auf sehr mangelhaften Grundlagen[11]), — so wäre, wenn eine gleichmäßige Verbreitung nach Ort und Stand stattfände, jeder zweiundzwanzigste Tamule Katholik. Selbst angenommen, daß die Schätzung der Katholiken auf 500,000 an und für sich zu hoch ist, und angesehen, daß darunter ursprüngliche Suriani und Indoportugiesen mitbegriffen sind: so läßt sich auch so nicht leugnen, daß die katholischen Missionserfolge in numerischer Beziehung sich keineswegs als unbedeutend darstellen.

Wir wissen bereits, daß Robert de' Nobili sein Augenmerk auf die höhern Schichten des Volkes, namentlich auf die Brahminen, richtete. Seine Erfolge jedoch unter den Letztern entsprachen keineswegs seinen Bemühungen, und nach ihm wurden Brahminen-Bekehrungen rein sporadisch. Größeres Glück machten die katholischen Missionare unter der Mittelklasse, den Sudra's; keine Mission unter den Tamulen zählt

---

[10]) Sämmtliche Goa-Schismatiker in ganz Indien werden auf 400,000 geschätzt. Davon sollen, wie bereits oben gesagt, 200,000 allein auf Madras kommen.

[11]) Die Angaben der katholischen Berichterstatter weichen ganz unglaublich weit von einander ab. So wird die Zahl der Bekehrten in Madura in den „Lettres édifiantes" von 1703 auf 40,000, von dem Carmeliten-Missionar Paulinus (in seinem „Viaggio alle Indie Orientali", Rom 1796) auf 48,000 angegeben, während die Angaben des Abbé Dubois im Jahre 1815, „nach authentischen Listen vor etwa 70 Jahren", also um Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, auf 100,000 lauten. Einige römische Schriftsteller werfen gar mit Millionen um sich. — Obige Schätzung halte ich eher für zu hoch als zu niedrig. Abbé Dubois giebt im Jahre 1815 die Gesammtzahl aller Katholiken in Indien auf nur 644,000 an.



so viele sogenannte „respectable“ Christen, selbst in hohen Aemtern und Ehren, als die katholische. Gegenwärtig aber — so klagte mir einer der französischen Priester selbst — beschränken sich ihre Erfolge fast ausschliesslich auf die Pariah's. — Das Urtheil, das dieser selbe Priester über den sittlichen Zustand ihrer tamulischen Gemeinden gegen mich aussprach, war eben so offen als düster. „Unsre Christen sind schlechter als die Heiden“, sagte er. Also ganz wie Abbé Dubois, der während seiner 25jährigen Missionsthätigkeit in Südindien auch nicht „Einen einzigen aufrichtigen und ungeheuchelten Christen unter den Hindu's kennen gelernt zu haben“ behauptete. (Basler Missions-Magazin 1818, Heft 2, S. 166). Vergleicht man mit diesen Urtheilen die Aeusserung eines P. Bouchet, der seine Christen von Madura „nach Empfang der Taufgnade wie Engel“ leben lässt (Wittmann II, S. 29), so ist man wohl geneigt die Wahrheit in der Mitte zu suchen. Diese aber liegt zwar zwischen den beiden Extremen, aber keineswegs in der Mitte; sie liegt vielmehr dem ersten Extreme unverhältnissmässig näher als dem zweiten. Das ist mein persönlicher Eindruck, gegründet auf mehrfache Erfahrung. Die Unwissenheit der katholischen Christen ist bei dem Mangel fast aller Schulen sehr gross; ihr christlicher Charakter aber bei der schlechten kirchlichen Pflege — pomphafte Processionen erbauen nicht — ausserordentlich gering. Was Wunder daher, wenn sie sich fast alle an heidnischem Unwesen mehr oder minder betheiligen und sehr viele ihren Uebertritt zu andern christlichen Gemeinschaften, ich darf wohl sagen, feilbieten. Bei alle dem giebt es ehrenwerthe Ausnahmen.

Noch ist es den Römern nicht gelungen einen eingebornen Priesterstand heranzubilden; ein Umstand der um so befremdlicher ist, als die Erforderniße zu einem römischen Priester verhältnissmässig gering sind, und überdiess die römischen Missionen, mehr als alle andere, aus den bildungsfähigen Klassen Elemente an sich gezogen haben. Wenn ich recht unterrichtet bin, so will es auch mit der Herstellung regelrechter tamulischer Nonnen nicht recht vorwärts. Die guten Tamulinnen scheinen es mit dem Stand der Ehe zu halten.

II. Die lutherische Kirche.

Schon hatte die katholische Mission unter den Tamulen ihren Höhepunkt nach Seite der äussern Ausdehnung hin längst verlassen, als die lutherische von Dänemark und Halle aus auf den Plan trat. Ziegenbalg und Plütschow landeten am 9. Juli 1706 in Trankebar. Fenger's treffliche „Geschichte der Trankebarschen Mission“, aus dem Däni-

schen übersetzt von C. Francke (Grimma, 1845) gestattet mir, mich über die Hauptmomente der ältern Geschichte der lutherischen Kirche im Tamulenlande noch kürzer zu fassen, als dieß bei der katholischen geschehen ist.

Was die katholische Mission bis jetzt noch nicht einmal theilweise geleistet hat, und grundsätzlich auch wohl nie unternehmen wird, das hatte die lutherische bereits im Jahre 1725 vollständig fertig — die Uebersetzung der h. Schrift ins Tamulische. Schon 1713 lag auch ein tamulisches Gesangbuch mit 48 Liedern vor. Was Ziegenbalg angefangen, das vollendete Fabricius († 1791) — der lutherische Beschi. Dessen Bibelwerk und Gesangbuch sind zwei Quellen, an denen sich die lutherische Kirche unter den Tamulen je und je nähren wird. Beide Arbeiten zeigen einen solchen Grad von Vollendung, daß sie sich wohl von leiser Hand werden bessern, aber nie von gewaltsamer Hand verdrängen lassen. (Vergleiche „Die Gesangbücher unsrer ostindischen Gemeinden. Von Miss. Cordes. Evang.-luth. Missionsblatt, 1852, S. 117—119 u. 129—138). — In Bezug auf äussere Ausdehnung blieb die lutherische Mission von Anfang an hinter der minderbedenklichen katholischen weit zurück. Die letztere hub gleich mit Zehnern von Tausenden an; die erstere hatte erst im Jahre 1740 auf ihrer Taufliste 5600 Seelen stehen. — Ein guter Grund zu einer kirchlichen Organisation wurde schon 1715 durch die Ernennung Ziegenbalg's zum Missionspropst gelegt. Allein bereits mit Gründler erlosch das kaum gestiftete Propstthum wieder (1720). — Im Jahre 1733 that die trankebarsche Mission den ersten Schritt zu einer innern Entwickelung, dadurch daß sie den ersten Eingebornen zum Landgeistlichen ordinirte. Auf diese erste sind im Laufe der Zeit nur noch fünf andere Ordinationen einheimischer Pastoren gefolgt. — Im Jahre 1788 zählte die trankebarsche Mission 17,716 in die Gemeinde aufgenommene Seelen. Sie hatte aber schon um Mitte des Jahrhunderts ihren eigentlichen Höhepunkt erreicht. Die Störung welche die Errichtung einer herrnhutischen Mission in Trankebar von 1760 bis kurz nach dem Ende des Jahrhunderts nothwendig brachte, konnte natürlich nicht fördern. Die Hauptursache aber des raschen Verfalls nach innen und nach aussen ist darin zu suchen, daß der Glaube und mit ihm der rechte Missionsgeist in Europa immer mehr erkaltete. Im Jahre 1793 schreibt Missionar John, der das Abendroth der trankebarschen Mission bezeichnet: „Ein neuer redlicher Missionar würde uns zu großem Trost und großer Hülfe gereichen; findet man aber keinen zuverlässigen Mann, so lasse man uns lieber aussterben". John war übri-

gens der Erste der die neuere protestantische Mission in Ostindien in die Bahn der fast ausschließlichen „Schulmeisterei an Heidenkindern“ lenkte. Er selbst errichtete mit bedeutenden Privat-Opfern weit und breit Freischulen für Heidenknaben.

Kriegsunruhen zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts vollendeten den Ruin. Im Jahre 1820 trat der vereinsamte Missionar Kämmern 1300 der trankebarschen Mission zugehörige Christen zwischen Combaconum und Trankebar sammt Kirche und Kirchengütern an die anglikanische Kirche ab. Ja die dänische Regierung in Trankebar, die der Mission selten eine Stütze, meist ein Hemmschuh war, stürzte im Jahre 1824 die Mission als Heidenbekehrungs-Anstalt geradezu über den Haufen; und das Missionscollegium in Kopenhagen, das hinfort zur „Ausbreitung des Christenthums keine Geldsummen mehr verwenden wollte“, rettete nicht viel Mehr als die einmal „ehrwürdig“ gewordenen Namen „Mission“ und „Missionar“. Man begnügte sich eben, einen dänischen Caplan in Trankebar zu unterhalten, der zugleich die Beaufsichtigung der tamulischen Schulen — „nun die Hauptsache“ in der Missionsthätigkeit — zu übernehmen hatte. Der letzte derselben, Knudsen, langte 1837 in Trankebar an und verließ dasselbe schon nach wenigen Jahren. —

Doch die lutherische Missionsthätigkeit unter den Tamulen beschränkte sich nicht auf das dänische Gebiet von Trankebar. Freilich musste sie sich bei ihrer Ausdehnung auf englisches Gebiet unter das Patronat einer englischen Gesellschaft — der Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erkenntniß — stellen. Franke in Halle hatte, wahrscheinlich aus Eifersucht auf das dänische Missions-Collegium, in welchem Männer der orthodoxen Richtung waren, die drei ersten Sendlinge nach Stiftung des Missionscollegiums (1712) unordinirt hinausgeschickt. Dieß wurde dann wohl die Ursache, daß nach Gründler's Ableben (1720) keiner dieser drei von Kopenhagen zum Propst ernannt wurde. Schulze, der bedeutendste derselben, wandte sich, bald nach Ankunft drei neuer schon in Dänemark ordinirter Missionare (1725), zu denen er sich wohl nicht recht zu stellen wusste, nach Madras, wo er auf Kosten und unter dem Schutze der vorerwähnten englischen Gesellschaft eine eigne Mission errichtete. Hallesche Eifersucht scheint somit die nächste Veranlassung gewesen zu sein, einerseits daß das für die innere Festigung und Zusammenhaltung der lutherischen Mission so hochwichtige Propst-Amt, bald nachdem es gestiftet war, wieder erlosch, andererseits, daß die lutherische Mission die Grenzen des dänischen Gebiets weit überschritt, aber eben-

soweit auch infolge ihrer engen, wenngleich zunächst nur äusserlichen Verbindung mit einer englischen Gesellschaft in die englische Kirche hinübergezogen wurde.

Der bedeutendste der lutherischen Missionare in Madras war der schon oben erwähnte Fabricius, ein stiller, ich möchte sagen, mütterlicher Charakter, den die Eingebornen in Rücksicht auf sein etwas eingezogenes Wesen Sanyasi Ayer („Mönchspriester") nannten. In ihm vollendete sich allerdings die halle'sche Schule „nach der innerlichen Tiefe" hin. Die Gesammtsumme der von Anfang an in die Gemeinde aufgenommenen Seelen wird in einem Berichte von 1773 auf 1201 angegeben [12].

Aber nicht bloss weit nach Norden, sondern auch nach Westen entsandte die lutherische Mission zu Trankebar Absenker unter dem Patronat der englischen Gesellschaft — nach Tanjore und Tritschinopoli. Dort wirkte besonders der unermüdliche „Vater Schwarz", den selbst muselmännische, heidnische und christliche Gewalthaber als Freund und Rathgeber ehrten, und den die Eingebornen in Rücksicht auf sein freies, imponirendes Wesen Rasa Ayer („Königspriester") zu nennen pflegten. In ihm vollendete sich die halle'sche Schule „nach der praktischen Weite" hin. Im Jahre 1825 zählten die dort gesammelten Gemeinden mehr als 2000 Seelen [13].

Von da aus senkte sich im Jahre 1778 ein Nebenzweig nach Tinnevelly in Süden ab, der in neuerer Zeit in mancher Beziehung zur Krone der tamulischen Missionen geworden ist. Diese Mission unter den Schanars oder Palmbauern, die, ein Völkchen für sich, von dem brahmahnischen System minder berührt, und in ihrem gedrückten Zustande des europäischen Schutzes bedürftig, dem Christenthume zahlreich beifallen, zählte im Jahre 1825 über 4000 Seelen [14].

In demselben Jahre übergab die Gesellschaft „zur Verbreitung christlicher Erkenntniss" ihre gesammten indischen Missionen an die Schwestergesellschaft „zur Fortpflanzung des Evangeliums in fremden Ländern"; und die auf Betrieb des Bischofs von Calcutta auch in Madras gebildete „Diocesan Committee", welche, die Schwachheit des ab-

[12]) Eine ausführliche Geschichte der Mission in Trankebar siehe A Memoir of the first Century of the earliest Protestant Missions at Madras. By Rev. W. Taylor, Madras 1847.

[13]) Ein Mehreres über die ältere Geschichte der Mission in Tanjore und Tritschinopoli siehe in dem Leben des Miss. Schwarz von Pearson.

[14]) The Tinnevelly Shanars. By Rev. R. Coldwell. Madras 1850.



ten Rottler, lutherischen Missionars in Madras († 1836), benutzend, auf allerlei Umwegen die von Schwarz und Guerike für Tanjore und Madras hinterlassenen sehr bedeutenden Privat-Vermächtnisse gar bald unter ihre Verfügung zu bringen wusste, übernahm forthin die unmittelbare Leitung sämmtlicher Missionen in der Madras-Präsidentschaft. Gleichsam im Schlafe wurden die bisher lutherischen Gemeinden — denn die englische Gesellschaft hatte als Patron bisher nur die oberste Verfügung über die externa beansprucht — der anglikanischen Kirche einverleibt. Den Gemeinden, die in den letzten fünfzig Jahren mehr oder minder vernachlässigt worden waren, (der alte Rottler z. B. widmete seine Hauptaufmerksamkeit der Abfassung eines tamulisch-englischen Wörterbuchs, sowie der Uebersetzung des anglikanischen Common-prayer-book), war nämlich das confessionelle Bewusstsein so gut wie abhanden gekommen, ja zum größten Theile selbst die lebendige christliche Erkenntniß. Dennoch hatten sich die „herzschmelzenden" Lieder, der kindliche Katechismus, und die herzinnigen Andachtsbücher der lutherischen Kirche an vielen Orten zu tief eingelebt, als daß die anglikanische Kirche den einverleibten Gemeinden diese ihre alte geistliche Nahrung mit Einem Male gewaltsam zu entziehen gewagt hätte. Ich selbst habe noch in Tinnevelly lutherische Lieder singen hören und den lutherischen Katechismus in Gebrauch gefunden. Die asketischen Schriften der lutherischen Kirche aber, an deren Uebertragung schon die ältesten dänisch-halle'schen Missionare Hand legten, werden noch überall begehrt, trotzdem daß dieser und jener englische Missionar sie bei den eingebornen Christen in Mißachtung zu bringen sucht.

Doch wir müssen nach Trankebar zurückkehren. Kopenhagen, der „Vater" der lutherischen Mission in Trankebar, hatte die dortige Missionsthätigkeit auf die Unterhaltung von Schulen beschränkt, und Halle, die „Mutter", sich allmählich ganz davon zurückgezogen. Gerade in dem Jahre als Rottler, der letzte dänisch-halle'sche Missionar in Madras vom alten Stamme, aber nicht mehr vom alten Schrote, das Zeitliche segnete (1836), erstand in Dresden die evangelisch-lutherische Missions-Gesellschaft (seit 1848 in Leipzig), die, hauptsächlich von geschichtlichen Gründen geleitet, die alte dänisch-halle'sche Mission in Trankebar wieder aufnahm, indem sie, mit Billigung des Missionscollegiums in Kopenhagen, dem dänischen Pastor Knudsen in Trankebar ihrerseits einen Missionar zur Seite stellte (1840)[15]. — Die dänischen Ver-

[15]) Die Berichte der evangelisch-lutherischen Missionsgesellschaft zu Dresden (jetzt zu Leipzig) finden sich in den sonstigen „Dresdner Missions-

hältnisse in Trankebar lagen wie ein schwerer Alp auf den ersten Versuchen der erneuerten Mission. Machte doch Miss. Cordes nur den Handlanger des dänischen Pastors, der ohne den Willen des dänischen Statthalters nicht einmal eine Glocke läuten zu lassen befugt war. Wie hätte da das so lange brach gelegene und daher von Dornen überwucherte Missionsfeld alsbald eine erfreuliche Gestalt gewinnen sollen! 1845 jedoch bekam die Mission Luft, in diesem Jahre nämlich ging die dänische Besitzung — mit Ausnahme der Missionsgebäude und -Grundstücke — auf dem Wege des Verkaufs an die Engländer über. Die Gemeinden, Kirchen und Schulen waren, nach dem Abgange des letzten dänischen Caplans, vorläufig bereits an Missionär Cordes, der unterdeß mehrere Gehülfen bekommen hatte, übergeben worden; das übrige dänische Missionseigenthum folgte im October 1849, auf Grund eines von der heimathlichen Gesellschaft mit dem dänischen Missionscollegium eingegangnen Vertrages. Seitdem hat sich auch die mit dem halle'schen Waisenhause verbundene Missionsanstalt an dem Missionswerke in Trankebar wieder betheiligt. So geht denn nun die erneute dänisch-halle'sche Mission von drei Punkten zugleich aus: von Leipzig, Kopenhagen und Halle; in Leipzig aber ist die eigentliche Leitung.

Um dieselbe Zeit, als die erneute Missionsthätigkeit der lutherischen Kirche in Trankebar durch den Verkauf des dänischen Gebietes frei wurde, fing sie auch an sich zu erweitern. Mayaveram, Pudukottah (1848), Madras (1848), Tritschinopoli (1850) und Tanjore (1851), das sind die Hauptorte die nach einander zu neuen Sammelpunkten wurden: der erste durch eine bedeutende englische Schenkung an Grund und Baulichkeiten, der zweite durch Uebernahme des dortigen amerikanischen Missionsfeldes; die drei andern aber durch Wiederanschluß früherer lutherischer Christen. Die erste neugesammelte Gemeinde von Bedeutung war Tirumenjanam (1848). — Ich lasse hier die Statistik der Mission von 1854 folgen: 8 Missionare, 2 eingeborne Candidaten des Predigtamts, 3 Diakonen, 21 Katecheten, 16 Leser, 39 Schullehrer, 11 andere Kirchendiener, 3905 Christen an 129 Orten, 915 Schüler (darunter 401 lutherischen Bekenntnisses), in 34 Schulen [16]).

Der Zuwachs aus den Heiden ist im Ganzen je länger je reichlicher geworden. Daß er im letzten Jahresabschnitte sich beinah bis auf Tausend belief, ist großentheils auf Rechnung besonderer Umstände zu

nachrichten" und in dem jetzigen „evangelisch-lutherischen Missionsblatte" (Dörffling und Franke).

[16]) Näheres siehe „evang.-luth. Missionsbl." 1855, No. 15.

schreiben. Es war eine Zeit furchtbarer Hungersnoth und Seuchen; und es bewährt sich auch im Tamulenlande das Wort des Propheten: „Herr, wenn Trübsal da ist, so suchet man dich; wenn du sie züchtigest, so rufen sie ängstiglich".

Auch die lutherische Mission kann sich zur Zeit nicht rühmen, ihre Hauptsiege unter den Mittelklassen des Volkes — den Sudras — zu feiern; ihre Bekehrten entstammen hauptsächlich den niedern Volksschichten, doch nicht in demselben Umfange, wie bei den katholischen und den übrigen protestantischen Missionen. Aus dem Brahminenstande ist in neuerer Zeit nur ein Einziger übergetreten, — und das war ein Betrüger. In den Gemeinden aus der ältern Zeit ist das Sudra-Element allerdings stärker vertreten, aber im Ganzen genommen keineswegs vorwiegend. Doch haben sich selbst die Pariahs durch den Einfluß des Christenthums im Laufe der Zeit merklich heraufgearbeitet. Man kann es einer Pariahgemeinde schon am Gesichte ansehen, ob sie zu den neugesammelten gehört oder zu denen, die bereits ein oder mehrere Geschlechter hinter sich haben. Darin liegt zugleich die Antwort auf die Frage: zeichnen sich denn die tamulischen Lutheraner vor ihren heidnischen Volksgenossen im Ganzen irgend wie aus? Es fehlt in dieser Beziehung viel zu einem „scheinenden Lichte"; aber ein morgenröthlicher Schimmer ist vorhanden, und einzelne Wenige darf man getrost auch „scheinende Lichter" nennen.

Der Schulbesuch, als eine durchaus freie Sache, ist noch lange nicht was er sein sollte. Unter den 1041 Schülern zu Anfang von 1854 waren nur 393 Gemeindekinder, bei einer Gesammtzahl von 3568 Seelen. Die Zahl der Mädchen steht auch in gar keinem Verhältniß zur Zahl der Knaben. Das Vorurtheil der Hindu's gegen den weiblichen Schulbesuch ist bekannt. Ich habe sogar einen sehr achtbaren Katecheten kennen gelernt, der seiner Tochter durchaus nicht wollte schreiben lehren, aus Furcht, sie möchte, wenn erwachsen, die neue Kunst zu schlechten Händeln benutzen. Um aber den geringen Schulbesuch der Knaben einigermaßen entschuldlich zu finden, darf man nicht vergessen, daß bei weitem der größere Theil der Gemeinden so arm ist, daß sie ohne den wenn auch noch so geringen Nebenverdienst ihrer Kinder mit Viehhüten und dergleichen kaum existiren können. Man denkt ernstlich an Abhülfe, zumal die Hauptoffnung einer gedeihlichen Entwickelung des Gemeindelebens in dem heranwachsenden Geschlechte liegt.

Gute Anfänge zum kirchlichen Selbstunterhalt sind hier und da bereits gemacht; eben geht man damit um, eine allgemeine Gemeinde-

Steuer zur Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse und in Verbindung damit allenthalben eine Art Diakonat einzuführen. Die innere Organisation schreitet vor: gingen doch in den letzten Jahren von einigen Orten selbst Gesuche um Einführung einer bessern Ordnung in Bezug auf Ehe und Gemeindezucht ein. Schon im Jahre 1853 kam eine Wittwenstiftung für die eingebornen Missions- und Kirchendiener aus deren eigenen Mitteln zu Stande, und eine Kirchen-Visitations-Ordnung war im Werke. Leider hat sich noch immer nicht der Mann gefunden, den das „Collegium der evangelisch-lutherischen Mission zu Leipzig" mit dem Missionspropstamte betrauen könnte. Einstweilen hat die Gesammtconferenz der Missionare, mit einem ständigen Präses als primus inter pares an der Spitze, die unmittelbare Leitung an Ort und Stelle in Händen.

Das Seminar, das etwa den Zweck einer deutschen Bürgerschule verfolgt, und zugleich eine Pflanzschule für künftige Lehrer, Katecheten und Prediger abgiebt, hat in neuester Zeit die ersten zwei Candidaten der Theologie geliefert, die, zur Zeit noch unordinirt, der nöthigen Prüfung und der praktischen Uebung wegen, einzelnen Missionaren als Gehülfen beigegeben sind. Es ist das ernste Bestreben der Gesellschaft, recht bald einen einheimischen Lehrstand in's Leben zu rufen. Noch ist sie auch hierin nicht da wieder angekommen, wo die kirchliche Entwickelung zur Zeit des hereinbrechenden Unglaubens abgebrochen wurde.

Die lutherische Mission hat erst in der letzten Zeit eine literarische Thätigkeit begonnen, und zwar mit der Uebersetzung der Augsburgischen Confession. Ich selbst hatte bei meiner Inspectionsreise nach Ostindien (Herbst 1849 bis Frühling 1853) mir es mit zur Aufgabe gemacht, die hochtamulische Literatur nach allen Seiten hin zu durchforschen, um, heimgekommen, durch Uebersetzung und Erläuterung dem christlichen Sendboten den Weg zum Studium derselben bahnen zu können. So ist denn das Unternehmen einer „Bibliotheca Tamulica" bereits in's Leben getreten. Ich habe es in dem missions-wissenschaftlichen Organ der evangelisch-lutherischen Mission zu Leipzig [17]) folgendermaßen motivirt:

„Das Studium der Literatur eines Volkes ist die eigentliche Ringschule für eine geschickte Handhabung des Redeschwertes; dort lernt man

[17]) Missionsnachrichten der ostindischen Missions-Anstalt zu Halle, in vierteljährigen Heften herausgegeben, unter Mitwirkung des Missionsdirectors Dr. Graul, von Dr. G. Kramer, Director der Franckeschen Stiftungen; Jahrg. VI, Heft 1, S. 23.



die tröstendsten Ausdrücke, Wendungen, Redenkarten, Vergleiche und Bilder kennen. Wie arm und hölzern würde selbst die Sprache des heimathlichen Pastoren auf der Kanzel sein, wenn er nie etwas Deutsches ausser Bibel, Gesangbuch und Katechismus gelesen hätte! Und doch — in welcher heidnischen Sprache giebt es eine so klassische Bibel, Gesangbuch und Katechismus als in der deutschen?"

„Das aber ist nur die formelle Seite der Sache. Der Missionar hat an der Kenntniß der Literatur des Volkes, unter welchem er arbeitet, auch ein materielles Interesse. Dort findet sich der Geist des Volkes krystallisirt; dort lassen sich die herrschenden Gedanken und Neigungen belauschen; dort liegen die Volksirrthümer klar gesponnen an der Sonne, — und dort zeigen sich auch am deutlichsten die „rothen Fäden" der Wahrheit, die selbst das lügenhafteste Heidenthum durchziehen und dem Boten des Evangeliums willkommene Anknüpfungspunkte gewähren. Wie könnte sich ein Missionar alle diese Vortheile entgehen lassen, die das Studium des betreffenden Schriftenthumes bietet, zumal wenn ihm etwa die besondere Aufgabe geworden ist, für die Zwecke der Mission in irgend einer Weise auch literarisch zu wirken!"

„Und noch ein Punkt, der von der größten Bedeutung ist. Der Missionar der sich mit der Literatur des Volkes, welchem er seine Kräfte widmet, vertraut macht, ist nicht bloß in den geistigen Bollwerken desselben zu Hause, kennt nicht bloß deren schwächste Punkte und weiß, wohin und wie er das Geschütz des göttlichen Wortes zu richten hat; — man ist auch im Ganzen viel williger sich von ihm aufs Korn nehmen und treffen zu lassen, als von Jemandem der mit den geistigen Erzeugnissen des Volks unbekannt ist. Unter den eigentlich Gebildeten vollends wird ein irgendwie bedeutendes Wirken anders kaum möglich sein. Nicht als ob es dabei auf ein eigentliches Disputiren abgesehen wäre. Der Missionar wird dies eher zu meiden als herbeizuführen haben, indem sehr selten etwas Rechtes dabei herauskommt. Das aber wird allemal von Vortheil sein, wenn der Bote des Evangeliums sich mit den Volksirrthümern und mit deren Scheingründen vollkommen vertraut zeigt. Einem so Gewappneten wird man eben das Disputiren am allerliebsten ersparen, und Niemand kann ihm zurufen: studire erst unsere heiligen Bücher und komm dann wieder! Man wird ihm das Recht, sich zu einem Lehrer der Unwissenden aufzuwerfen, nicht leicht bestreiten".

Bis jetzt sind zwei Bände der „Bibliotheca Tamulica", beide auf die orthodoxe Philosophie der Hindus bezüglich, erschienen; der dritte, die Uebersetzung und Erläuterung des Kural, jenes großen gnomologischen

Gedichtes, das recht wohl das Juwel der tamulischen Literatur genannt werden kann, ist längst unter Händen. Die zum Druck dieser heidnischen Texte errichtete tamulische Presse in Leipzig soll auch zum Wiederabdrucke guter christlicher Schriften in tamulischer Sprache verwandt werden. Das erste Werk dieser Art das sie in Angriff genommen, ist Ziegenbalg's Theologia.

Das während meiner Reise nach Ostindien aufgehobene Missions-Seminar ist in der letzten Hälfte des Jahres 1854 wieder in's Leben getreten, und dafür eine bedeutende Lehrkraft in Dr. Besser, dem rühmlichst bekannten Verfasser der Bibelstunden, gewonnen worden. Man geht damit um, wo möglich Candidaten der Theologie für den Missionsdienst heranzuziehen, die dann in dem Missionshause bloß noch in den nöthigen Sprachen, namentlich im Tamulischen, sowie in den Missionsfächern zu unterrichten wären, bei dem Mangel an Solchen aber, wo möglich Jünglinge in die Missionsanstalt aufzunehmen, die noch jung und bildsam genug sind, um sich unter der Pflege und Leitung des Missionsvorstandes eine ordentliche Gymnasial- und Universitäts-Bildung anzueignen. Es scheint auch als lenkte der Gang der Dinge selbst in diesen von der evangelisch-lutherischen Mission unter den Tamulen schon seit längerer Zeit angebahnten Weg immermehr ein.

III. Die reformirten Kirchen [18]).

Von den reformirten Kirchen war die holländische die erste, die bald nach der Einnahme von Tuticorin und Negapatnam (1658) einen Missionsversuch unter den Tamulen machte. Baldäus reiste im Jahre 1660 „von Jafnapatnam (am Nordende Ceylons) nach Negapatnam, um die Kirchen allda zu reformiren und von dem Sauerteig des Papstthums zu säubern". Im Jahre 1661 aber begab sich derselbe Baldäus von Quilon aus nach Tuticorin, um „alle Kirchen längs des Seestrandes zu besichtigen und, da es möglich wäre, zu reformiren" (Baldäus, S. 143). Allein die Paraver, obschon sie bloß „den Glauben, das Vaterunser und Ave-Maria wie die Papageien herzuplappern wussten" (Baldäus, S. 140), setzten doch den plumpen Bekehrungsversuchen einen entschiedenen Widerstand entgegen: er hatte nur in den ersten Tagen nach seiner Ankunft „etwas Anhangs auf den Gassen", und auch dieser „verschwand von Tage zu Tage" (Baldäus, S. 144). In Negapatnam machte man auch Missionsversuche unter den Heiden selbst, denn der Nachfolger des ersten „festbestellten" holländischen Predigers zu Negapatnam, Na-

[18]) Vergleiche den 5. Band meiner ostindischen Reise.

thanael de Pape, lernte ausser Portugiesisch auch Tamulisch und „that viel und großen Fleiß ausserhalb der Stadt in den Dörfern das Christenthum anzupflanzen" (Baldäus S. 149). So auch an mehrern andern Orten. Wir können uns aber in dieser Skizze nicht weiter damit befassen, indem die holländische Missionswirksamkeit unter den Tamulen einen spurlosen Ausgang genommen hat.

Die übrigen reformirten Kirchen, die sich seitdem im Tamulenlande ausbreitetet haben und noch ausbreiten, sind: 1) die Anglikaner, 2) die Wesleyaner, 3) die englischen Independenten, 4) die amerikanischen Congregationalisten, 5) die schottischen Presbyterianer.

1. Die Anglikaner.

Lange begnügte sich die anglikanische Kirche, die Unterstützung, welche die „Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erkenntniß" und die Schwestergesellschaft „zur Fortpflanzung des Evangeliums in fremden Ländern" den lutherischen Missionaren im Tamulenlande zuwandte, gewähren zu lassen. Erst kurz nach Erneuerung der Charte (1814) beginnt dort eine selbständige Missionsthätigkeit im Sinne der anglicanischen Kirche, wiewohl anfangs noch ohne eine markirte Betonung des Bekenntnisses. Um jene Zeit nämlich schickte die „kirchliche Missionsgesellschaft" ihre zwei ersten Missionare nach Madras.

Einer dieser zwei war Rhenius, der für die gesammte neuere Mission der Reformirten im Tamulenlande in gewisser Beziehung mehr oder minder maßgebend geworden ist. Mit ihm kam neues Leben, aber auch der subjective und dabei äusserliche Geist der Neuzeit. Er fing, kaum hinausgekommen, sogleich zu reformiren an; und so weit ging er in der äusserlichen Behandlung der Castenfrage, daß er von vorn herein allen Castenunterschied selbst aus den Schulen für Heidenkinder verbannt wissen wollte. Er fand sein Missionsfeld später in Tinnevelly, wo er die von den lutherischen Missionaren gestifteten und lange vernachlässigten Gemeinden wieder zu sammeln und zu festigen suchte. Dort vollendete sich die äusserliche Richtung seiner Missionspraxis. Er fing nämlich seine Missionsarbeit damit an, daß er die Heiden eine Declaration, dem groben Götzendienst entsagen und die christliche Kirche besuchen zu wollen, unterschreiben ließ. Sein Subjectivismus aber trat besonders stark hervor in der verwässerten Umarbeitung der alten tamulischen Bibel und der alten lutherischen Kernlieder; so stark, daß selbst ein eingeborner christlicher Dichter, der greise Vedanaichen zu Tanjore, wider ihn

zu Felde zog. Schade auch, daß theologische Flachheit den nicht zu leugnenden Werth seiner sonstigen tamulischen Erzeugnisse um ein bedeutendes mindert. Seine vorwiegend independentische Richtung brachte ihn zuletzt in eine solche Stellung zur heimathlichen Gesellschaft, daß sie ihn im Jahre 1835 mit Bedauern entließ. Er war bei allen Fehlern jedenfalls ein Missionscharakter und zwar ein begabter.

Die Missionen der Gesellschaft, die, mit Ausnahme eines bisher ziemlich unfruchtbaren Missionspostens in Madras, alle in der Provinz Tinnevelly liegen, nahmen einen stillen und stetigen Fortgang. Sie zählten im Jahre 1836 bloß 285, im Jahre 1854 aber 5020 Communicanten. Die vollständige Statistik von Ende 1854 ist: 33,664 Seelen in unmittelbarem christlichen Unterrichte, wovon zwei Drittel getauft und 5020 Communicanten sind; 15,316 Kinder (ziemlich 4000 Mädchen) in 427 Schulen; etwa 13 europäische Missionare und 733 eingeborne Missionsarbeiter. In dem letzten Jahres-Abschnitte wurden dem Miss. Reg. von 1855 zufolge 183 Erwachsene und 295 Kinder getauft.

Die Missionare in Tinnevelly kamen frühzeitig zu dem heilsamen Entschlusse, ihre Hauptthätigkeit nicht den großen Städten, sondern den Dörfern und Weilern zuzuwenden; und zwar nicht bloß in der Weise gelegentlicher Bereisung, sondern fester Niederlassung. Als ein Fehler aber wird es zum Theil von den dortigen Missionaren selbst angesehen, daß man eigne christliche Dörfer bildete, und so den „Sauerteig" neben das Mehl hinstellte. Die anglikanischen Missionare unterscheiden sich von den übrigen englisch-redenden auch darin, daß sie, großentheils fern von falscher Geistigkeit, einer wirklich kirchlichen Anschauung fähig sind. Sie „fordern die Bewohner ihres Districts insgesammt auf, sich unter ihre seelsorgerliche Pflege zu stellen; just in dem Zustande in welchem sie sich befinden, organisiren sie, sobald die Leute selbst dazu stimmen, zu Gemeinden im weitern Sinne, und unterwerfen sie einer solchen Zucht und Unterweisung, wie sie für Katechumenen passt". Nirgends aber ist vielleicht ein so umfassendes System des Unterrichts und der Aufsicht im Gange, als in der Tinnevelly-Mission dieser Gesellschaft. „Hier hat Jeder, Alt oder Jung, seine täglichen oder wöchentlichen Aufgaben zu lernen, und wird von Zeit zu Zeit geprüft; jedes Kind christlicher Aeltern — Knabe oder Mädchen — geht zur Schule". Als den Hauptgrund, der die bedeutenden Erfolge unter den Schanars in Tinnevelly von jeher bedingt, bezeichnet Miss. Pettitt [17]) selbst „den Schutz vor

[17]) Pettitt, The Tinnevelly Mission of the Church Miss. Soc. London 1851.

Bedrückung und manche andre zeitliche Wohlthat, die naturgemäß der Annahme des Christenthums in der Regel auf dem Fuße folgen", stellt es aber entschieden in Abrede, daß die Missionare weltliche Vortheile als Lockmittel gebrauchen. — Die Gesellschaft unterhält zwei Seminare zur Heranbildung eines eingeborenen Lehrstandes, das eine in Palamkottah, das andre in Madras. Sie hatte aber gegen Ende des Jahres 1851 erst zwei eingeborne „Priests" und daneben fünf sehr einfach vorgebildete „Deacons". Es scheint, daß auch sie an die Aufrichtung eines eingebornen Pastorenstandes nur langsamen Schrittes geht. — Die zwei übrigen Anstalten der Gesellschaft — beide in Madras — sind: eine Grammar-School (von Bischof Corrie gestiftet) und ein Schullehrer-Seminar, mit dem man zur Zeit meines Aufenthalts in Madras (1850 und 1851) für die praktische Uebung der Zöglinge eine große „Musterschule" und eine Elementarschule zu verbinden beabsichtigte. — Der Mangel an tamulischen Schriften zur allgemeinen Belehrung nach christlichen Grundsätzen hat in der letzten Zeit die Gesellschaft veranlasst, einen eignen Missionar zum Anbau dieses Faches in Madras zu unterhalten. — Ueber dem innern Ausbau aber vergisst man den äussern nicht. Es entstanden der Kirchen und Kapellen auf den Tinnevelly-Stationen in kurzer Zeit so viele, daß man selbst im Innern der Gesellschaft die Klage hören konnte, die Missionare widmeten dieser Angelegenheit zu viel Zeit und Aufmerksamkeit. — Ein correspondirendes Committee in Madras vermittelt die Leitung der Missionen mit der heimathlichen Gesellschaft. Der anglicanische Bischof in Madras betrachtet auch die Missionare der „kirchlichen Missionsgesellschaft" als seine „Missionsgeistlichkeit"; die heimathliche Gesellschaft aber übt wesentlich Patronatsrechte.

Wir wissen schon, daß im Jahre 1825 die Gesellschaft „zur Fortpflanzung des Evangeliums in fremden Ländern" sämmtliche von der Schwestergesellschaft „zur Verbreitung christlicher Erkenntniß" unterhaltene Missionare der lutherischen Kirche im Tamulenlande auf ihre Kasse und unter ihre Leitung nahm, und daß bei dieser Gelegenheit die alten lutherischen Gemeinden, sie wussten nicht wie, der anglikanischen Kirche gliedlich einverleibt wurden. — Im Jahre 1835 nahm die Mission der Propaganda (so will ich die Mission der gedachten Gesellschaft der Kürze halber nennen) ihren ersten Aufschwung. In diesem Jahre nämlich wurde die Madras-Statthalterschaft in eine besondere bischöfliche Diöcese umgestaltet. Es bildete sich nun, unter dem ständigen Vorsitz des Bischofs, ein in seinen Personen wechselndes Diöcesen-Committee

aus 3 Geistlichen und 9 Laien, und diesem Committee übertrug die als „Incorporated Society" mit dem anglikanischen Kirchen-Organismus aufs engste verbundene Propaganda die unmittelbare Leitung der Missionssache an Ort und Stelle.

Die Fortschritte in der Missionsthätigkeit sowohl als in den Missionserfolgen der Gesellschaft lassen sich am besten aus folgender Tabelle ersehen.

Statistik vom Jahre 1825.

Missionare.	Eingeborne Gehülfen.	Katecheten u. Lehrer.	Getaufte.	Schüler.
6	—	141	8,352	1232

Statistik vom Jahre 1854.

Missionare.	Eingeborne Gehülfen.	Katecheten u. Lehrer.	Getaufte.	Schüler.
31	8	312	15,390	4943

Unter den 31 Missionaren ist Einer ein Tamule. Die 312 Katecheten und Lehrer sind, mit Ausnahme von 21 halbblütigen Ostindiern, sämmtlich Tamulen. Die Getauften vertheilen sich so: 4262 Männer, 5032 Frauen und 6096 Kinder. Das weibliche Element in der Zahl der Schüler verhält sich zu dem männlichen wie 1 zu 3.

Die Gesellschaft unterhält, hauptsächlich zur Heranbildung eines eingebornen Lehrstandes, 3 Seminare: das eine in Vedierpuram bei Tanjore, das andere zu Sawyerpuram in Tinnevelly, das dritte zu Madras; und daneben für allgemeinere Bildungszwecke eine Grammar-School zu Vepery. Die erste Anstalt zählte zu Anfang 1851 53, die zweite 100, die dritte 11, die vierte etwa 140 Zöglinge. — Von Anfang 1845 bis Anfang 1851 wurden 649 Proselyten aus der römischen Kirche, und ausser 2583 Kindern 675 Erwachsene aus den Heiden getauft. — Innerhalb desselben Zeitraumes errichtete die Gesellschaft 15 Kirchen und 50 Kapellen, 2 Seminare und 30 Schulgebäude, 10 Missionshäuser, und 30 Häuser für Schullehrer und Katecheten. Die Ausgaben für die ganze Mission beliefen sich auf fast eine Million Rupis [20]). — Gegenwärtig besitzt sie 156 Kirchen, 25 Pfarr-Wohnungen, 171 Katechetenhäuser und 109 Schulzimmer.

Fast alle Hauptstationen der Gesellschaft stammen aus der alten Zeit. Ihre fruchtbarsten Missionen liegen in Tinnevelly. Dort stößt man bereits auf einzelne, fast durchgängig christliche Dörfer, besonders im District Nazareth. In Tanjore und Umgegend hat die Zahl der Gemeinde-Glieder seit einigen Jahren bedeutend abgenommen, wahrscheinlich in Folge der radicalen Weise, in welcher man dort gegen das Castenübel vorgeht. — Die Gesellschaft befand sich noch vor einigen Jahren

[20]) Der Rupi hat 16 gute Groschen.

in der seltenen Lage, daß ihre finanziellen Mittel die persönlichen Kräfte weit überstiegen. Sie war daher in der Annahme der letztern bisher nicht allzu wählig gewesen: keine Missionsgesellschaft hat der im Lande gebornen Europäer und der halbblütigen Ostindier so viele im Dienst. Diesen aber fehlt in der Regel das rechte Maaß gediegener Bildung, festen Charakters und sittlichen Ansehens. Man hat mit Rücksicht auf den Ueberschwang der Fonds schon seit 1850 den Plan gefasst, neben den ordinirten Missionaren Laiengehülfen zuzulassen.

Die Mission der Propaganda befindet sich in einer besonders günstigen Stellung. Sie hat vor der deutschen den Vortheil, daß ihr ein englisch-redendes Publicum zur Seite steht; vor der deutschen und amerikanischen den, daß sie von landsmännischen Sympathien an Ort und Stelle getragen wird; vor der deutschen, amerikanischen und britischen endlich den, daß sie im unmittelbarsten Verhältniß zu dem Colonialbischof steht. Für die kirchliche Ordnung und Festigkeit in Folge des letztgenannten Vortheils muß sie freilich auch den Nachtheil einer gewissen geschäftlichen Dürre und Starrheit mit in den Kauf nehmen. — Wie sie die Mission äusserlich durch die Errichtung von Kirchen, Kapellen und Schulen auszubauen sucht, so nimmt sie auch auf die innere Hebung Bedacht. Sie reizt ihre Missionsgemeinden zu kirchlicher Beisteuer, namentlich in Tinnevelly, spornt ihre eingebornen Arbeiter durch periodische Prüfungen und durch Vertheilung von Preisen, und weckt die schlummernden Talente der Seminar-Jugend durch literarische Preisaufgaben.

Die Seelenzahl sämmtlicher tamulischer Missionsgemeinden in Verbindung mit der anglikanischen Kirche beläuft sich auf etwa 30,000. Die Zahl der europäischen und der halbblütigen Bekenner der anglikanischen Kirche im Tamulenlande auch nur entfernt anzugeben, ist mir nicht möglich. Der geistliche Stab in der ganzen Statthalterschaft von Madras, wovon das Tamulenland nur einen Theil bildet, bestand im Jahre 1851 aus einem Bischof, einem Archidiakonus und 66 Caplänen.

Die drei Gesellschaften, zur Verbreitung christlicher Erkenntniß, zur Fortpflanzung des Evangeliums und die kirchliche Missionsgesellschaft, bildeten im März 1852 unter dem Vorsitze des Bischofs Carr einen vereinten Ausschuß, um das Parlament bei der bevorstehenden Erneuerung der Charte um Vermehrung des geistlichen Stabes in Ostindien und also auch in der Präsidentschaft Madras anzugehen; man verlangte sogar eingeborne Untercapläne für die einheimischen Christen

im Dienste der Compagnie. — Lange waren die anglicanischen Regimentscapläne fast ohne Ausnahme Hindernisse für die Ausbreitung des Christenthums unter den Eingebornen; der löblichen Ausnahmen sind auch in der Statthalterschaft von Madras je länger je mehre geworden. Der Bischof selbst geht mit einem guten Beispiele voran. Schon hat der Name „Missionar" unter der dortigen englischen Bevölkerung im Allgemeinen einen guten Klang. Das englische Publicum in der Statthalterschaft von Madras betheiligt sich mit seinen allerdings reichen Mitteln an der Mission in nicht geringem Grade. Von den nahezu 10 Millionen Rupis, welche die Gesellschaft zur Fortpflanzung des Evangeliums von Anfang 1845 bis Ende 1850 auf ihre tamulischen Missionen verwandte, wurde ein ganzes Drittel aus „appropriated funds", Ländereien und Sammlungen dort zu Lande beschafft. Dieß nur Beispiels halber.

2. Die übrigen reformirten Kirchen-Gemeinschaften.

Die Wesleyaner, die ihre Sondergemeinschaft als einen ergänzenden „Anhang" zur anglikanischen Kirche darzustellen lieben, liessen sich unter den Tamulen zuerst im Jahre 1817 nieder und zwar in Madras, später auch in Negapatnam, Bangalore und Manargudi, desgleichen in Nord-Ceylon (1821).

Einen grossen Theil ihrer Thätigkeit verwenden die wesleyanischen Missionare unter den Tamulen auf die Europäer und Halbeuropäer. Unter den Tamulen haben sie bisher ausserordentlich wenig geschafft: ein Volk welches die Thräne mit „Augenwasser" bezeichnet, passt auch schlecht zum wesleyanischen Gefühlswesen. Die Zahl ihrer Communicanten aus den Europäern, Halbeuropäern und Tamulen hielt sich in der letzten Zeit zwischen 6 und 7 Hundert. Sie ist sehr dem Wechsel unterworfen: denn einmal halten die Bande der Gesellschaft nicht so fest als die Bande der Kirche; und dann besteht auch ein grosser Theil der dortigen wesleyanischen Mitglieder aus Soldaten und ähnlichen den Ort häufig wechselnden Leuten.

In Negapatnam hat man in der neuesten Zeit einen ordentlichen Anfang mit der „Strassenpred'gt" gemacht; in Madras aber ist man von blossen „Elementarschulen für junge Kinder" immer mehr ab- und auf „höhere Schulanstalten für ein reiferes Alter" zugekommen. In Bangalore sowohl als in Nord-Ceylon sucht man durch englische Schulen zu wirken; und an dem letztern Orte befindet sich auch eine Art Seminar, wo im Jahre 1849 28 Jünglinge in Kost und Unterricht waren.

Es scheint Grundsatz der Wesleyaner zu sein, die Missionare von Zeit zu Zeit zu versetzen, um den Reiz der Neuheit zu erhalten, der bei ihrem gefühligen System von so großer Bedeutung ist, und der bei der Einseitigkeit dieses Systems sich doch so bald abnutzt. Da sie auf Wort und Gebehrde ein ungebührliches Gewicht legen, so sind sie mehr als alle andern Missionare der Täuschung durch die schlauen und verstellungsgewandten Tamulen ausgesetzt. Sie führen in der Regel ein sogenanntes Klassenbuch, worin der Seelenzustand aller ihrer Mitglieder verzeichnet steht. Die ungesunde Richtung die sich in dem letztern Umstand abspiegelt, hat aber die Wirkung, daß die wesleyanischen Missionare sich mehr als viele andere der Sprache des Volkes, als des Hauptschlüssels zum Herzen, zu bemeistern suchen; die bloße Dolmetschung ist am allerwenigsten bei der Art, wie sie die Seelen behandeln zu müssen glauben, ausreichend. Aus ihrer Mitte ist daher auch eine zweite, von Miss. Percival verfasste neue Uebersetzung der tamulischen Bibel hervorgegangen, aber gänzlich mißlungen: sie hat der Eleganz nicht bloß die Einfachheit, sondern auch die Treue allzuoft und in allzu hohem Grade geopfert. Gleich der zweite Vers des ersten Capitels der Genesis fängt, indem er den Geist Gottes auf dem Wasser „spazieren gehen lässt", mit einer argen Tactlosigkeit an. Es haben sich daher nicht bloß die lutherischen, sondern auch die bedeutendsten unter den anglikanischen Missionaren gegen die Einführung dieser neuen Bibel entschieden erklärt.

Die Statistik der wesleyanischen Gemeinschaft nach dem M. R. von 1855 lautet so: 15 europäische Missionare, 3 eingeborne Missionare, 4 Hülfsmiss., 1 Katech., 1 Schullehrer, 4 bezahlte Lehrer, 23 bezahlte Gehülfen, 40 freiwillige Gehülfen, 564 Communicanten, 2060 Schüler, 473 Schülerinnen.

Die englischen Independenten traten bald nach Anfang dieses Jahrhunderts missionirend unter den Tamulen auf (1805). Ihre Arbeitsposten sind gegenwärtig: Madras, Tripessore, Salem, Bangalore, Süd-Travancore.

Das letztgenannte Arbeitsfeld, das auch ein ziemlich bedeutendes Schanar-Element hat, ist weitaus das fruchtbarste. Die Hauptmittel dieser nur wenig ineinander wirkenden Independenten-Mission sind Schule — besonders Kostschule — und Presse. Letztere befindet sich in Travancore. Dort ist auch das bedeutendste Seminar mit 95 Zöglingen. Obgleich es bald nach Beginn der Mission gestiftet wurde und frühern Berichten zufolge einen ziemlich hohen Flug nahm (es wurde selbst der Homer darin gelesen), so hat es doch bis jetzt nur untergeordnete Mis-

sionsarbeiter geliefert. In Salem ist auch eine von 2 Europäern geleitete Gewerbschule, worin im Jahre 1843 etwa 33 Jünglinge in nützlichen Handwerken unterrichtet wurden. Ein bedeutender Theil der Bekehrten steht im Dienste und im Solde der Mission (237 eingeb. Gehülfen bei nur 1059 Communicanten); und in den Schulen, die meist von Heidenkindern besucht werden, mag sich das weibliche Element zum männlichen wie 1 zu 5 verhalten. In Coimbatore, dem Hauptsitz des römischen Bischofs mit zwölf Missionsgeistlichen, scheinen die Independenten durch ihre unkirchliche Weise der Missionsthätigkeit den Römern geradezu in die Hände zu arbeiten.

Die vollständige Statistik nach dem M. R. von 1855 ist: 49 Missionare, 2 Gehülfen, 1 eingeborner Pastor, 237 eingeb. Gehülfen und 5 Lehrerinnen, 1059 Communicanten und 9259 Schulbesuchende.

Die americanischen Congregationalisten begannen ihre erste Thätigkeit unter den Tamulen 1816 in Nord-Ceylon; 1834 kamen sie auch nach Madura, und 1836 nach Madras. Sie wirken besonders auf dem Wege der Schule, der Presse und des Hospitals.

Ihr bedeutendstes Seminar ist in Nord-Ceylon (s. 1843); es umfasst (s. 1846) eine Art Akademie und eine Normal-Schule, jede mit zwei Klassen und mit einem Lehrgange von 4 Jahren. Die Haupttendenz desselben ist Bekämpfung der wissenschaftlichen Irrthümer des indischen Heidenthumes durch die christliche Wissenschaft. „Das Heidenthum rühmt sich seiner Mathematik, seiner gemeinen, seiner mystischen und seiner magischen Zahlen; es rühmt sich seines gott-geoffenbarten Systems der Astronomie, womit eine alle Fasern des häuslichen und öffentlichen Lebens durchdringende Astrologie verbunden ist; es rühmt sich seiner, hier und da auf übel angewandte Gesetze der natürlichen Magie gebauten, Hoffnung und Furcht beherrschenden Zaubereien; es rühmt sich seiner Physik und Alchymie mit ihren thörichten Ansprüchen, so wie einer mystischen Philosophie, die in das innerste Wesen und Werden der Dinge einzuführen vorgiebt". Mehr als 200 der dort gebildeten Zöglinge hatten bis zum Jahre 1849 sich zum Christenthume bekannt; und die Missionare glauben, daß „die bei weitem größere Anzahl Derer, welche die Anstalt verlassen haben, eine entschiedene Ueberzeugung zu Gunsten des Christenthumes mit hinweggenommen haben". Die Gesellschaft selbst ist nicht recht zufrieden mit den Ergebnissen der Anstalt, die sicherlich viel bedeutender sein würden, wäre nicht zwischen Verneinung und Bejahung, zwischen Wissen und Glauben, und zwischen Glauben und Handeln eine große Kluft befestigt.

Die amerikanischen Missionare machen sich auch viel mit dem Teetotal-Wesen zu thun. Erklärte doch Einer derselben, Miss. Scudder in Madras, in einer öffentlichen Rede, daß man den Trunkenbold bedauern, den mäßigen Trinker aber verachten müsse. Die radicale Art des Amerikaners offenbart sich auch in der Behandlung der Castensache. In Verbindung damit mag wohl die auffallende Erscheinung stehen, daß das M. R. von 1854 die Zahl der Communicanten in Madras auf 41, die der eingebornen Gehülfen aber auf 43 angiebt. Man muß ja Die welche in Folge vollständiger Casten-Aufgebung auch im bürgerlichen Leben brodlos werden, irgendwie unterbringen; dazu aber scheint die Beschäftigung der Missionspresse in Madras nicht ausgereicht zu haben.

Bei aller Rührigkeit der amerikanischen Congregationalisten sind ihre Erfolge bisher ziemlich gering geblieben. Das M. R. von 1855 giebt folgende Statistik: 27 Miss.[21]), 107 eingeb. Gehülfen, 3 eingeb. Prediger, 66 Schullehrer, 418 Communicanten, 1529 Schüler im Allgemeinen, und 328 Schüler im Englischen, und 33 Seminaristen insbesondere.

Die schottischen Presbyterianer errichteten ihren ersten Missionsposten im Tamulenlande im Jahre 1836 und zwar zu Madras. Die heimathliche Kirchenspaltung theilte auch hier die Mission derselben in die der schottischen Staatskirche und in die der Freikirche. Die letztere ist weit aus die bedeutendste, was sich aus folgender Statistik (nach dem M. R. von 1855) ergiebt. Die Staatskirche: 1 europ. Miss. und 4 (landeseingeborne?) Gehülfen, 317 Schüler, 392 Schülerinnen. Die Freikirche: 3 europ. Missionare; in den Schulen (zu Madras, Triplicane, Conjeveram und Nellore[22]) 2135.

Keine Mission widmet sich so ausschließlich dem Schulsystem als die Mission der schottischen Presbyterianer; ja die Missionare der Freikirche enthalten sich sogar grundsätzlich der Erlernung der Landessprache; sie gehen darauf aus, auf dem Wege englischer Bildung einen einheimischen Lehrstand hervorzurufen und diesen dann an ihrer Statt unter den Eingebornen missioniren zu lassen. Schade nur, daß sie ihre Zöglinge zu gleicher Zeit in das tamulische Schriftenthum einzuführen versäumen — oder vielmehr verachten, und durch die zu starke Englisirung derselben eine größere Schranke zwischen ihnen und ihrem Volke aufrichten, als solche selbst in Bezug auf die europäischen Missionare existirt; denn jedes Volk

[21]) Hierbei scheinen 41 in Madras vergessen zu sein.

[22]) Dieß liegt schon im Telugu-Lande (nördlich von Madras).

betrachtet Denjenigen der von der Volkssitte abfällt, in viel höherem Grade als Fremden, als Denjenigen dessen Sitte er annimmt, besonders aber der Hindu, dem alles Herkommen heilig ist. Die Zukunft wird über diese jedenfalls einseitige Missionsmethode ihr untrügliches Urtheil fällen; bis jetzt zählt die auf dem Wege der Schule gesammelte Gemeine nur erst wenige, meist von der Missionskasse abhängige Glieder; von den zu Missionaren ausgebildeten Zöglingen, deren im Jahre 1851 drei waren, liegen noch keine Missions-Erfolge vor. An eiserner Beharrlichkeit lassen es die schottischen Missionare nicht fehlen.

Schlußbetrachtung.

Wenn man bedenkt, daß ausser den bereits aufgezählten Kirchengemeinschaften auch noch die Baptisten, die Unitarier und die Mormonen — in Madras wenigstens — vertreten sind, so kann man sich schon deshalb nicht wundern, daß die Ausbreitung und Entwicklung der christlichen Kirche, die dem Tamulen in solcher Zersplitterung entgegentritt, nur langsam voranschreitet.

Der Castenstreit der neuesten Zeit trägt dazu natürlich auch das Seine bei. Es haben sich unter den protestantischen Missionaren im Ganzen drei Heerlager gebildet: das der Dissenter (worunter ich hier alle nicht anglikanische Calvinisten begriffen wissen will), das der Anglikaner, und das der Lutheraner. Die Römer bilden ein viertes für sich. Darin sind alle Eins, daß in Bezug auf das connubium den Eingebornen freie Wahl zu lassen ist. In Bezug auf das convivium stimmen sie nur insofern, daß man den Hindus ihre regelmäßige Tischgenossenschaft nicht zu octroyiren habe. Die Anglikaner und Dissenter aber wollen durch einmaliges Zusammenessen mit tiefer stehenden Casten die Freiheit der eingebornen Christen von abergläubischem oder hochmüthigem Vorurtheil geprüft wissen; sie unterscheiden sich aber wieder dadurch von einander, daß Jene diese „Probe" auf die Missionsbeamten beschränken, Diese auf alle Christen ohne Unterschied ausdehnen. Die lutherische Mission sucht in dieser Beziehung nicht durch äussere Gesetze, sondern nur durch Predigt, specielle Seelsorge und gutes Beispiel zu wirken; und bloß wo die Caste zum Vorwand eines Betragens gebraucht wird, das auch sonst der Kirchenzucht anheimfallen würde, greift sie natürlich auch auf dem Wege der Kirchenzucht ein. — Wie die katholische Mission im Tamulenlande gegenwärtig verfahre, ist nicht klar. Sie geht aber in der Anbequemung an die indischen Verhältnisse jedenfalls unendlich weiter.

Bei allem Dem hat die christliche Kirche unter den Tamulen längst einen festen Stand gewonnen und breitet sich fort und fort weiter aus. Die katholische Kirche zählt ihre Bekehrten jedenfalls nach Hunderttausenden; die protestantischen Gemeinschaften werden nahe an 50,000 Mitglieder zählen. Die einheimischen Christen bilden mithin ein immerhin nicht unbedeutendes Element in der tamulischen Bevölkerung, die wir auf 11 Millionen schätzen zu müssen glaubten. Wäre namentlich auch die Schätzung der Katholiken auf 500,000 richtig, so würde jeder zwanzigste Eingeborne ein Christ sein.

Noch freilich liegt die Schwerkraft des Christenthumes in den niedrigsten Ständen; doch sind auch die Mittelstände bereits nicht unbedeutend dabei betheiligt. Diejenige Klasse welche die Netze der protestantischen Missionen gegenwärtig am meisten füllt bilden die Schanars, und Diese stellen die niedrigste der höhern Volksklassen dar. Unter ihnen scheint der Uebertritt zum Christenthume fast schon zur Volkssache zu werden. Die dortigen Missionare namentlich folgen auch der von den alten lutherischen Missionaren innegehaltenen Praxis, das Geschlecht der Christen aus niedern Casten nicht bloß geistig durch die Schule, sondern auch durch Rath und That materiell zu heben und ihnen auf diese Weise eine höhere Stellung und damit einen größern Einfluß im bürgerlichen Leben zu sichern.

Selbst Abbé Dubois, der bekanntlich den Charakter der Hindus in dem schwärzesten Lichte sah, giebt wenigstens zu, daß die eingebornen Christen mit nichten „gerade die schlechtesten von allen Hindus" seien. Ich wage zu behaupten, daß namentlich die protestantischen Christen, im Ganzen genommen, sich von den Heiden ganz bestimmt unterscheiden, und zwar zu ihrem Vortheil.

Mit der Selbständigkeit der christlichen Kirche im Tamulenlande ist es noch weit im Felde. Die tiefe Armuth der Klassen, mit denen es die Mission hauptsächlich zu thun hat, trägt einen großen Theil der Schuld, daß noch so wenig für kirchlichen Selbstunterhalt geschieht, und die Charakter-Schlaffheit der Tamulen ist bis jetzt das größte Hinderniß für Heranbildung eines eingebornen Lehrstandes. In beiderlei Beziehung liegen eben nur Anfänge vor. Doch ist ein bestimmtes Weiterstreben fast allenthalben ersichtlich.

Eine christliche Volksliteratur hat begonnen. Schon kann die tamulische Christenheit einen nicht ganz unbedeutenden Dichter aufweisen, dessen Schüler nach heimischer Weise das Land durchziehen und den christlichen Brüdern die Lieder des Meisters vortragen. Derselbe hat auch

Mancherlei zur Bekämpfung des Heidenthums in und ausser den christlichen Gemeinden geschrieben.

Daß die Heiden selbst die Macht des Christenthums zu fühlen angefangen, beweist die schon seit einer längeren Reihe von Jahren in Madras zusammengetretene „Vier-Veda-Bekenntniß-Gesellschaft", deren ausgesprochener Zweck es ist, die Hauptwerke der Literatur der Tamulen dem Drucke zu übergeben, und durch Colportage und Ansprache — ganz in der Weise der Missionare — in die Hände und in die Herzen des Volkes zu bringen. Das Organ dieser Gesellschaft, „der Radjatani", ist bald nach der Gründung desselben wieder eingegangen, und die Gesellschaft selbst nach dem ersten Eifer allmählig sehr lau und matt geworden. — Der Gelehrten bemächtigt sich immer mehr die Ueberzeugung, daß die rohe Volksreligion sich nicht ferner halten lasse. Ihre vergeistigenden Versuche werden die Niederlage des indischen Heidenthumes ebensowenig aufzuhalten vermögen, wie einst die classischen Bestrebungen dieser Art den Umsturz des classischen Götzendienstes.

Eben geht die britische Regierung damit um, auch in Madras, wo bereits eine „Universität" für die Hindus dem Namen nach bestand — es war eben nur eine leidliche Bürgerschule mit etwas gymnasialem Zuschnitt — eine Hochschule nach dem Plane der londoner Universität zu gründen. Diese wird, wenn sie zu Stande kommt, den allgemeinen Auflösungsproceß jedenfalls befördern helfen, und insofern allerdings auch der christlichen Kirche in die Hände arbeiten; denn es steht menschlicher Weise fest: ein heidnisches Culturvolk kann als solches nur nach vorheriger Zersetzung seiner Bildungselemente für das Christenthum gewonnen werden. Gott walte es!

Druck von Carl Eyle in Wittenberg.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1856. IV. Heft.

VII.

Der Prediger Olivier Maillard,

ein Bild aus dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts.

Von

Dr. th. **Charles Schmidt,**

Professor am protest. theol. Seminarium zu Straßburg.

Aus den letzten Jahren des Mittelalters sind die Werke einiger Prediger auf uns gekommen, die man bisher im Allgemeinen wenig beachtet hat. Denselben ist nur eine flüchtige Neugierde geschenkt worden, um sie dann als burleske Erzeugnisse, die eines ernstern Studiums unwürdig seien, bei Seite zu schieben. Hier und da sammelte ein Bibliophile diese meist selten gewordnen Bände, oder es durchblätterte sie ein Liebhaber literarischer Curiositäten, um sich an den sie füllenden Anekdoten und derben Witzen zu ergötzen. Man hat sogar behauptet, diese Prediger hätten keine andre Absicht gehabt als ihre Zuhörer zu belustigen. Gesetzt dieß wäre wahr, so würden sie schon um dieses Umstandes willen eine besondre Aufmerksamkeit verdienen, da man ihre Werke den übrigen Beweisen des Verfalls der römischen Geistlichkeit im Mittelalter und der Nothwendigkeit einer Reformation hinzufügen müßte. Es fällt indessen nicht schwer zu zeigen, daß sie einen höhern Zweck verfolgten, zu dessen Erreichung ihre seltsame, für uns so auffallende Manier nur als Mittel diente. Man hat ihre Schriften bisweilen benützt, um Materialien daraus zu sammeln über die sittliche Rohheit ihrer Zeit [1]). Hierzu kann man sie allerdings trefflich gebrauchen, obgleich man sich gegen die nicht selten vorkommenden Uebertreibungen verwahren muß; wenige Schriften jener Epoche führen uns ein so sehr in's Einzelne gehendes Bild von dem Geiste und dem Leben des Volkes vor Augen, wie die Predigten dieser Männer. Daher mag es keine verlorne Mühe sein, sie in ihrer in so hohem Grade originellen Individualität wieder vor uns aufleben zu lassen. Eine Thatsache die mir indessen noch wichtiger scheint ist folgende. Diese Predigtweise ist als eine Reaction gegen diejenige zu betrachten, welche beinah allgemein während des Mittelalters üblich gewesen. Die aus diesen Jahrhunderten übrigen Predigten waren größten-

---

1) So besonders Henri Estienne, in seiner Apologie pour Hérodote, Haag 1735, Bd. 1 und 2.

theils wenig geeignet einen wirksamen Einfluß auf das ungebildete Volk auszuüben. Bald waren es einfache, aber unfruchtbare Text-Paraphrasen oder fabelhafte Heiligen-Legenden, bald mystische, an beschauliche Kloster-Gemeinschaften gerichtete Vorträge, meist aber trockene scholastische Dissertationen. Dagegen erhoben sich nun Prediger welche die Sprache des Volks wieder redeten und ihm sein Leben, so wie es in der Wirklichkeit war, in scharfen Zügen vorhielten, in der Absicht es zu bessern; von den Höhen der mystischen Contemplation und der theologischen Dialektik herabsteigend, näherten sie sich dem gemeinen Manne wieder und versuchten es, in einer Weise die er zu fassen vermochte, auf ihn zu wirken; dieß war offenbar ein Fortschritt, und gewissermaßen eine Vorbereitung der Reformation. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß solche Prediger beinah gleichzeitig in Frankreich, Italien und Deutschland auftreten; während uns aber in beiden letztgenannten Ländern nur wenige Repräsentanten dieser damals neuen populären Predigtmethode bekannt sind, in Italien Barleta, in Deutschland Geiler von Kaisersberg, so hat uns Frankreich mehrere derselben aufzuweisen, Olivier Maillard, Michael Menot, Wilhelm Pepin, Johann Raulin. Der erste in der Zeit ist Maillard; bei ihm erscheint auch diese Weise am vollständigsten mit allen ihren Eigenthümlichkeiten, obgleich er an Geist und Bildung tiefer steht als Geiler von Kaisersberg. Die Charakteristik dieses Mannes und seiner Zeit, aus seinen Predigten geschöpft, wird der Gegenstand dieses Aufsatzes sein.

Aus seinem Leben ist nur Wenig bekannt. Er stammt ohne Zweifel aus der Bretagne ²); man weiß jedoch weder wo noch wann er geboren. Er trat frühe in den Franciskanerorden der strengern Observanz; seine Studien machte er wahrscheinlich zu Toulouse; die theologische Doctorwürde erhielt er zu Paris. Nach dem Maßstabe der damaligen Zeit besaß er eine ausgebreitete Gelehrsamkeit: sowohl die Schriftsteller des Alterthums als die Kirchenväter und Scholastiker waren ihm bekannt; auch mit der Kenntniß beider Rechte war er vertraut. Damit verband er alle Tugenden eines Bettelmönchs: seine Zeitgenossen rüh-

---

²) S. Nic. Bertrand, de gestis Tulosanorum, 1515, fol. — Man trifft bei Maillard Ausdrücke an, die dem Dialekt der Bretagne angehören, z. B. brehaigne für stérile, barad für barat (Betrug), u. s. w. — S. über Maillard: Niceron, mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, B. XXIII, S. 47 und f. — Schelhorn, amoenitates hist. eccles. et lit., B. I, S. 778 und f. — Labitte, in der Revue de Paris, Juli 1840.

men die Strenge seiner Lebensart, während sein Leben und seine Predigten von seinem Eifer und seiner rastlosen Thätigkeit zeugen. Ungefähr im Jahre 1460 fing er an öffentlich als Prediger aufzutreten; die Herausgeber seiner Werke erzählen, daß er beinah alle Provinzen Frankreichs durchzogen hat und überall mit ungewohnter Kühnheit aufgetreten ist [3]). Ohne Rücksicht überließ er sich seinem Eifer, keinen Stand schonend und vor keiner Größe sich fürchtend. Es wird erzählt: er habe zu Paris Ludwigs XI. Despotismus in heftigen Predigten getadelt; der König habe ihm deßhalb gedroht ihn in den Fluß werfen zu lassen; der Mönch aber habe die Antwort zurückgeschickt, er werde zu Wasser eher zum Himmel gelangen als der König mit seiner neueingeführten Post [4]). Da diese Worte dem vor jedem Todesgedanken erzitternden Ludwig eine bedrohliche Weissagung zu enthalten schienen, ließ er von nun an Maillard ungehindert predigen was er wollte. Dieser stellte noch lange nachher den König und dessen Gehülfen Tristan l'Hermite seinen Zuhörern als Gegenstände des Schreckens vor [5]).

Im Jahr 1487 wurde Maillard durch ein zu Toulouse versammeltes Generalkapitel zum General-Vikar seines Ordens diesseit der Alpen erwählt [6]). Zu derselben Zeit predigte er, in Gegenwart einiger Mitglieder des Parlaments von Toulouse, und machte eine so lebhafte Schilderung eines ungerechten Richters, daß man darin eine Anspielung auf mehrere Räthe zu erkennen meinte, und daß diese darauf antrugen ihn gefänglich einzuziehen. Nach allerlei Verhandlungen wurde Maillard bei dem Erzbischof verklagt. Dieser verbot ihm für einige Zeit das Predigen, worauf Maillard sich zu zweien der am meisten beleidigten Richter begab, sich entschuldigte, zugleich aber so eindringlich über das Loos eines verstockten Sünders sprach, daß der eine sich entschlossen haben soll in ein Kloster zu gehn [7]). Diese Wirksamkeit Maillards machte immer mehr Aufsehn; sein Ruf erscholl bis an den königlichen Hof, und Karl VIII. schenkte ihm seine Gunst, welche auch der eifrige Bettelmönch thätig zu benutzen suchte. Schon lange war die pragmatische Sanction dem päpstlichen Stuhle und dessen Anhängern verhasst; Maillard verwandte daher sein Ansehn um bei dem königlichen Rathe auf deren Ab-

[3]) Vorrede der Sermones de adventu, Lyon 1498, 8.

[4]) Diese Worte Maillards finden sich auch in der lateinischen Uebersetzung von Brant's Narrenschiff von Badius Ascensius, Paris 1505, 4. tit. 401.

[5]) Sermones quadragesim., Lyon 1498, 8. f. 87 a.

[6]) Wadding, Annales Minorum, B. XIV, S. 422.

[7]) Vergl. damit was er selbst in einer seiner Predigten erzählt, Serm. quadragesim., Lyon, 1498, fol. 75 a.

schaffung hinzuarbeiten. Innocenz VIII., davon benachrichtigt, liess ihm (Juli 1488) schreiben, er solle in diesem lobenswerthen Unternehmen beharren [8]); allein da die französische Regierung ihm kein Gehör schenkte, verzichtete er auf den Erfolg und verliess den Hof, um seine Thätigkeit als Bussprediger wieder zu beginnen. Er soll sich nach Deutschland begeben haben, das er, auf einem Esel reitend und allenthalben predigend, durchzogen haben soll; dieser Zug scheint mir jedoch kaum glaublich, da nirgends eine Spur vorhanden, dass Maillard die deutsche Sprache verstanden. Ebenso zweifelhaft sind die Reisen nach Ungarn und England, von denen ein altes auf ihn verfasstes Lobgedicht meldet [9]); man müsste denn annehmen, dass er nur die Klöster besucht und nur vor Mönchen lateinisch gepredigt. Kaum hatte indessen der Papst erfahren, dass Maillard den Hof verlassen, als er ihn dahin zurückrief, mit dem Bedeuten, das ihm bei Karl VIII. aufgetragene Werk fortzusetzen [10]). Maillard kehrte zurück; allein seine Bemühungen blieben umsonst; die pragmatische Sanction wurde bekanntlich erst später abgeschafft. — Mehrere gleichzeitige Schriftsteller werfen Maillard vor, er habe seinen Einfluss bei dem Könige benutzt um ihn zu bewegen, die Provinzen Cerdagne und Roussillon an Spanien zu überlassen, ohne die 300,000 Goldgulden zu verlangen, welche Johann von Arragonien dafür hätte bezahlen sollen; reiche Geschenke von Ferdinand dem Katholischen sollen den sonst als so streng geschilderten Prediger zu diesem Verrathe veranlasst haben [11]). Die Thatsache wird jedoch von den Schriftstellern des Franciskaner-Ordens geläugnet.

In diese Zeit fällt das erste Auftreten Maillards als Schriftstellers. Im Jahre 1490 predigte er die Passion in der Stadt Laval, vor dem Grafen von Laval, Grossmeister von Frankreich. Den Stoff dieser Predigten sammelte er unter dem Titel: Histoire de la passion douloureuse de nostre doulx Sauveur et redempteur Jhesus, rememoirée ès sacrés saints misteres de la messe. Diese Schrift enthält eine Reihe historischer und dogmatischer Betrachtungen über das Leiden Christi, mit Beziehung auf das Messopfer, in ziemlich einfachem Styl. Der geschichtliche Theil ist voll der sonderbarsten Sagen; wir werden weiter unten noch einmal darauf zurückkommen [12]).

---

8) Wadding, l. c. S. 452.

9) In dem Martyrologium Franciscan., Paris, 1638, S. 298.

10) Juni 1489. Wadding, l. c.

11) S. besonders Thuanus, Lib. I, a. 1540.

12) Diese Schrift wurde mehrmals gedruckt: Paris, 1493, 4., unter

Drei Jahre später, 1493, wurde Maillard zum zweiten Mal als General-Vikar seines Ordens erwählt, von einem zu Florensac im Languedoc versammelten Capitel. Im folgenden Jahre treffen wir ihn zu Paris (Ende 1493 und 1494), wo er den Advent und die Fasten predigt, in der nämlichen Kirche von Saint-Jean-en-grève, wo ungefähr 100 Jahre früher der Kanzler Gerson seine Predigten an das pariser Volk gehalten [13]). Der unermüdliche Mönch konnte aber nicht lange an Einem Orte verweilen; nachdem er irgendwo eine Reihe von Predigten gehalten, wobei er meist zweimal täglich auftrat, zog er weiter um in andern Städten das Volk zur Buße aufzufordern. So befindet er sich schon 1495 zu Poitiers, in der Fasten über die zehn Gebote predigend; die Substanz dieser Vorträge fasste er in einer kleinen Schrift, über die Art zu beichten, zusammen: La confession de frere Olivier Maillart [14]). Bald darauf erscheint er wieder in der Hauptstadt, in Händel mit dem Hofe verwickelt. Er war einer der Theologen welche öffentlich und heftig die Ehescheidung Ludwigs XII. tadelten und deßhalb aus dem Lande verwiesen wurden. Er begab sich nach Flandern, wo ihn, kurz darauf, 1499, die Franciskaner der strengen Observanz, zu Mecheln, zum General-Vikar erwählten [15]). Als einige der ausgewiesenen Prediger die Erlaubniß erhielten wieder nach Frankreich zurückzukehren, blieb Maillard in Flandern zurück; er erwarb sich großes Ansehn bei dem Erzherzog Philipp, dem Vater Karls V.; 1500 und 1501 predigte er, zu Brügge, die Fasten und den Advent vor dem Hofe. Im Auftrage des Papstes kehrte er jedoch, mit 50 Mönchen seines Ordens, nach Pa-

---

dem angeführten Titel; — Paris, s. a. 8. und 4., unter dem Titel: la reconciliation de la tres piteuse passion de nostre Seigneur; — Paris, s. a. 4., und 1552, 8., unter dem Titel: la conformité et correspondence des saints misteres de la messe à la douloureuse passion de nostre benoist Sauveur. — Der historische Theil wurde neu herausgegeben durch Gabriel Peignot, Paris 1828 und 1835, groß 8., in nur wenig Exemplaren.

[13]) Die Jahrzahl 1494 kommt häufig in den Sammlungen dieser Predigten vor; nur in der lyoner Ausgabe steht, statt 1494, 1498, aus Verwechslung mit dem Jahre des Drucks.

[14]) Paris, s. a. 8., — Lyon, 1524, 4. MS. in der kaiserl. Bibliothek zu Paris. Eine andere Schrift von M., unter ähnlichem Titel: la confession generale compillée par Fr. O. M., S. l. et a., 8., und Bourges s. a. 16., handelt von den 5 Sinnen, den 7 Todsünden, u. s. w. und wurde auch in das Patois von Toulouse übersetzt, s. l. et a., 8.

[15]) Acta SS., Febr., B. I, S. 575. Vergl. Bayle, Diction., Artikel Louis XII. Note B.

tis zurück, um das dortige Franciskanerkloster zu reforminiren und die strenge Observanz in demselben einzuführen. Diese Reform konnte nur mit Hülfe der bewaffneten Macht bewerkstelligt werden; Maillard selbst aber musste auf schimpfliche Weise das Kloster verlassen [16]). Die Strenge Maillards zog ihm überhaupt unter den Mönchen viele Feinde zu, welche er durch den Eifer die ihnen so verhassten Reformen durchzusetzen gegen sich erbitterte [17]). Man sagt, die Betrübniß die er über den Widerstand der pariser Franciskaner empfunden, habe viel dazu beigetragen sein Leben zu verkürzen. Er zog sich in das Kloster Ste Marie des-anges in Toulouse zurück, wo er den 13. Juni 1502 starb. Das Martyrologium der Franciskaner nennt ihn beatus; es versichert, er habe die Gabe der Weissagung besessen und auf seinem Grabe seien Wunder geschehen. Im Jahre 1508 beschlossen die zu Barcelona zu einem General-Convent versammelten Brüder, sein Leichnam solle ausgegraben und in einer besondern, zu seiner Ehre erbauten Kapelle beigesetzt werden. Bei Gelegenheit der Translation seiner Gebeine machte einer seiner Ordensbrüder ein lateinisches Lobgedicht auf ihn, in welchem sein rastloser Eifer und sein Muth im Bekämpfen der Laster in pompösen Ausdrücken gefeiert werden [18]).

So viel ist uns bekannt über Maillards Lebensumstände; um seinen Geist und seine Wirksamkeit zu beurtheilen, müssen wir uns nun zu seinen zahlreichen Predigten wenden. Bevor wir diese aber zu diesem Zwecke benützen, sind sie in Rücksicht auf Sprache und Form etwas näher zu betrachten.

Die Sammlungen der Predigten Maillards, welche man in verschiedenen Ausgaben besitzt, sind sämmtlich in lateinischer Sprache. Dieses Latein, welches so schlecht ist als möglich, erscheint häufig mit Ausdrücken, zuweilen mit ganzen Sätzen in französischer Sprache untermischt. Lange Zeit meinte man, Maillard, sowie Menot und Andere, habe sich in seinen Predigten dieses sogenannten macaronischen Lateins bedient, und man wusste sich nicht genug zu wundern über diesen sonderbaren Gebrauch. Wie wäre es aber wohl möglich gewesen, daß Prediger welche hauptsächlich auf das Volk wirken wollten, sich in ihren Vorträgen einer Sprache bedient, die damals nur noch von den Gelehrten verstanden wurde? Uebrigens darf man Maillards Predigten nur et-

16) Jean d'Auton, Histoire de Louis XII, Paris 1620, 4., Cap. 76.
17) S. auch Serm. de adv., Par., fol. 55 a.
18) Martyrologium Francisc., p. 297. 298. — Annales Min. T. XV, p. 392.

was näher ansehn um sich zu überzeugen, daß sie nicht ursprünglich lateinisch sondern in der That in keinem andern Idiom gehalten wurden, als in dem der Zuhörer zu welchen er sprach. Zudem besitzen wir eine französische Predigt von ihm, welche, im Jahre 1500 zu Brügge gehalten, drei Jahre später zu Antwerpen im Druck erschien [19]), und die daher keinen Zweifel übrig lässt über die Originalsprache aller andern [20]). Diese, so wie sie uns erhalten sind, sind bloße von Nachschreibern gemachte Versionen. Die nachschreibenden jungen Kleriker, die es, wie es scheint, unter ihrer Würde hielten in der gemeinen Volkssprache zu schreiben, übertrugen Maillards Vorträge in ein barbarisches Latein, dessen sie so wenig mächtig waren, daß sie die Ausdrücke und Gedanken welche sie nicht lateinisch zu geben verstanden, in der Ursprache beibehielten. Daher das seltsame Gemisch französischer Stellen mit dem lateinischen Texte [21]). Diese Versionen wurden zum Nutzen der angehenden Prediger gemacht; so lernte man damals die Predigtkunst. Viele derselben sind höchst unvollständig in Bezug auf den Inhalt; es sind oft bloße Schemata; die Eintheilungen sind sorgfältig angegeben, sowie die Citationen aus der h. Schrift, den Kirchenvätern, den Scholastikern, und dem kanonischen und bürgerlichen Recht, nebst der Art wie der Text allegorisch oder auf sonst eine Weise auszulegen sei. Daß aber die weitere Ausführung größtentheils Dem überlassen war welcher von der Predigt Gebrauch machen wollte, beweisen die häufig wiederkehrenden Ausdrücke: praedica per singula, interrogentur singuli, clama contra majores, nota multa, narra historiam oder exemplum de aliquo [22]).

---

[19]) Sermon que fist frère O. M., l'an mil cinq cens, le cinquiesme dimence de quaresme en la ville de Bruges. Anvers, in 4. — Wiederabgedruckt und mit wichtigen bibliographischen Notizen begleitet von Abbé de Labouderie, Par. 1826, in 8., in nur wenig Exemplaren.

[20]) Wenn M. lateinisch gepredigt hätte, würde er sich schwerlich, um seine Zuhörer zu fragen ob sie ihn verstanden, mit folgenden Worten an sie gewendet haben: „Capitis linguam gallicam?" Serm. Quadrag. Par. fol. 117, b.

[21]) Vgl. die Meinung von Leduchat, in der angeführten Ausg. der Apologie pour Hérodote, T. I, p. 41, Note a. — S. auch Géruzez, cours d'histoire de l'éloquence en France. Par. 1837. T. II. p. 98 und f.

[22]) Ferner: „Huic parti si vis potes addere de signis propinquitatis judicii"; — „Praedica ab Adam usque ad hodiernam diem"; — „Ex praedictis verbis apostoli possent colligi pulcherrima puncta ad prolongationem sermonis"; — „Dic ibi de vita S. Catherinae quantum voles"; — etc.

Selbst für den äussern Vortrag wurde gesorgt; denn um ähnliche Wirkungen wie Maillard hervorzubringen, meinten diese Homiletiker, es sei durchaus eine donnernde Stimme nöthig und ein gewaltiges Poltern mit Händen und Füßen; daher die häufigen Winke clama, percute pede, percute hic cum pede cathedram.

In den letzten Jahren seines Lebens sorgte Maillard selber für ein richtiges Aufschreiben seiner Predigten. Die im Jahre 1500 zu Brügge gehaltenen Advents-Predigten und eine Anzahl Vorträge über die Heiligen sollen, den Herausgebern zufolge, von ihm selber gesammelt und geschrieben sein; die Fasten-Predigten welche er 1501 gleichfalls zu Brügge hielt, dictirte er sogleich nach gehaltenem Vortrag dem Bruder Franz Emerich. Mehrere Sammlungen erschienen noch bei seinen Lebzeiten im Druck. Nicht alle lateinische Versionen sind daher bloße Schemata oder Auszüge; es befinden sich viele darunter, die vollständig so übersetzt zu sein scheinen wie sie gehalten worden.

Unter den Sammlungen Maillard'scher Predigten sind folgende die interessantesten:

Die zu Paris im Jahre 1498 gehaltenen Adventspredigten [24]), 14 an der Zahl, sämmtlich über Jac. 1, 21; sie handeln von den verschiedenen Arten von Sünden. Es giebt, nach Maillard, dreierlei Sünden, Sünden des Willens, der Zunge, und der That; von den ersten zählt er 10 auf, von den zweiten 20, von den dritten 15. Den Predigten über die Sünden der Zunge legt er folgenden Apolog zum Grunde, auf welchen er sich in jeder einzelnen beruft: „Es wird erzählt, daß der Teufel einst krank war; da kamen die Aerzte und fragten ihn, was er essen wolle, ob etwa Fluß- oder Seefische? Er sagte: Nein. Vielleicht Schweins- oder Rinds- oder Kalbfleisch? Abermals nein. Oder Hühner, Rebhühner, etwas Wildpret? Darauf antwortete er: von allen diesen Speisen will ich nichts, sondern ich will etwas essen womit ich mich seit langer Zeit nährte, und was die Weiber essen die in den Bädern sind. Diese Speise, meine Herren, ist eine Zungenpastete. Aber, Meister, erwiederten die Aerzte, wie wollt ihr sie zubereitet haben? Die Zungen, erklärte ihnen dann der Teufel, sollen zuerst auf einem Teller gebraten und hierauf in eine Pastete gethan sein. Das ist nun Satans Lieblingsschüssel". Da fährt dann der Prediger fort: „Ihr Leute, habt ihr Zun-

[24]) Sermones de adventu, declamati Parisiis in ecclesia S. Joannis in Gracia. Lyon, bei Steph. Gueygnard, s. a., in 4.; — ib., bei Jean de Vingle, 1498, in 8.; — Paris, bei Jehan Petit, 1506, in 8. u. s. w. — Wir haben uns der Edition von J. de Vingle bedient.

gen um den Erzfeind damit zu speisen? Gewiß habt ihr solche. Und es braucht sich deren nicht viel; ihr kennt euer A B C; wohlan, es braucht sich nicht mehr Arten als dieses Buchstaben hat!" [24]). Die 20 Zungensünden werden nun nach dem Alphabet abgehandelt, und bei jeder einzelnen ruft Maillard aus: „Kennt ihr nun diese Pastete? ihr nährt euch und Satan damit, denn ihr alle, von allen Ständen, ihr begeht diese Sünden!"

Die an diesen Advent sich anschliessenden 70 Fastenpredigten [25]) haben alle die Stelle 2 B. Mos. 24, 12 zum Text; diese ganz aus dem Zusammenhang gerissenen Worte werden moralisch ausgelegt; nachdem Maillard während des Advents die Sünde bekämpft und gleichsam den Teufel ausgetrieben, will er nun seine Zuhörer „auf den Berg der Gnade" führen, indem er über die Tugenden predigt welche die Kirche ihren Gläubigen zur Pflicht macht. Die Predigten de sanctis, deren wir 54 besitzen [26]), sind Lobreden auf die Heiligen, wie sie in der katholischen Kirche üblich sind. Sie enthalten eine Menge fabelhafter Wundergeschichten, die theilweise höchst abgeschmackt und im Ganzen sehr langweilig sind. Der Heilige ist übrigens nur eine Gelegenheit um praktische Anwendungen zu machen, indem zur Nachahmung seiner guten Werke und seiner Buße aufgefordert wird.

Sämmtlichen Advents-Predigten welche Maillard im Jahr 1500 zu Brügge hielt [27]) (es sind uns deren 32 erhalten), legte er seiner Gewohnheit gemäß den nämlichen Text, 1 Sam. 7, 3, unter, welchen er allegorisch erklärt. Der Zweck derselben ist zum Ablassen von der Sünde zu bewegen, um die Herzen auf die Ankunft des Herrn zu bereiten; „eya peccatores, ob adventum Domini peccare cessate, et corda vestra Domino praeparate"; dies ist das Thema welches in mannichfacher Beziehung in diesen Predigten durchgeführt ist. Einen ähnlichen Zweck haben die 60 brügger Fastenpredigten vom Jahr 1501 [28]), über Jes. 6,

---

[24]) Serm. de adv. Paris., fol. 24, a.

[25]) Quadragesimale opus, declamatum Parisiorum urbe, ecclesia S. Joannis in Gracia. — Lyon, bei Gueygnard, mit No. 1. — ib. bei J. de Vingle, 1498, in 8. — Par. 1512. 1526. in 8. — Lyon, 1503, in fol. — Wir citiren nach der Edit. von 1498.

[26]) Summarium quoddam sermonum de sanctis. Par. bei Jean Petit, 1513 in 8. — Auch: Par. 1507, in 8. — Lyon, 1517, 1521, in 4.

[27]) Sermones per totum adventum. Par. bei Jean Petit, s. a., in 8.

[28]) Quadragesimale . . . non quidem sub eo predicante recollectum (ut alii sermones), sed ex ejusdem ore seorsum per fratrem socium Brugis conscriptum. Par. mit No. 4.

17: sit civitas Jherico anathema et omnia quae in ea sunt. Diese Worte, welche Maillard schon während der Fasten des vorhergehenden Jahres seinen Vorträgen an die Spitze gestellt hatte, werden allegorisch gedeutet: die Stadt Jericho mit ihren 7 Hauptleuten ist die Weltliebe mit den 7 Todsünden; diese muß zerstört werden. Von da nimmt der Prediger Gelegenheit, über die besonders zu seiner Zeit herrschenden Sünden zu sprechen und mit aller ihm zu Gebote stehenden Energie davor zu warnen. In den Osterpredigten ist er indessen weniger düster und heftig; seine Phantasie ergeht sich in denselben in allegorischen Deutungen, und in Ausschmückung der Leidensgeschichte mit Fabeln und apokryphischen Sagen. Je näher das Ende der Fastenzeit rückt, desto dringender werden seine Ermahnungen, desto ernster seine Warnungen.

In 16 Predigten de stipendio peccati et gratiae premio [29]), über Röm. 6, 23, handelt Maillard von fünfzehnerlei Schaden welchen die Todsünde nach sich zieht; auch in diesen Predigten befolgt er eine künstliche alphabetische Ordnung.

Ausser diesen Sammlungen, unter welchen sich die lebendigsten und merkwürdigsten Vorträge befinden, sind uns noch folgende bekannt, welche wir sämmtlich benützen konnten:

Eine Reihe von 52 zu Nantes gehaltenen Fastenpredigten [30]), sämmtlich über Luc. 10, 25; es sind mehr oder weniger ausführliche Auszüge, zum Gebrauch für Prediger; es wird gezeigt, was man glauben, thun und lassen soll um das ewige Leben zu erhalten. Angehängt ist eine Sammlung kurzer Schemata von Fasten- und Missionspredigten. Den Schluß bildet eine zu Paris gehaltene, vollständige Predigt über das Leiden Christi, welcher die sagenhafte Ausmalung der evangelischen Geschichte ein eignes Interesse giebt.

4 Sermones communes per adventum praedicabiles; diese sehr ausführlichen Predigten sind beinah bloß dogmatischen Inhalts [31]).

14 Sermones dominicales ab octava nativitatis Domini usque ad dominicam quinquagesimae, über verschiedene Parabeln und bildliche Aussprüche Christi, welche weitläufig ausgemalt und allegorisch ausgelegt werden. Bei der Parabel von dem Unkraut unter dem Waizen

---

[29]) Lyon bei Gueynard, mit No. 1 und 2. — Auch bei J. de Vingle, mit No. 1 und 2. — Ferner: Lyon, 1508, fol. — Par. 1507, in 8.

[30]) Opus quadragesimale egregium . . . quod quidem in civitate Nannetensium fuit publice declamatum. Par. 1506, in. 8, bei Jehan Petit.

[31]) Par. bei J. Petit, s. a., in 8; mit No. 4, 5 und einigen folgenden; ib. s. a., in 16.

z. B. werden eine Menge Arten von Unkraut angeführt, welche alle müssen ausgerottet werden [32]).

4 Sermones de poenitentia; gehören zu den interessanteren [33]):

23 Sermones dominicales ab octava paschae usque ad festum sanctissimi sacramenti inclusive: über verschiedene Gegenstände; zwei über die Pflichten eines guten Hirten, nach Joh. 10, 11, sind besonders zu bemerken. Der gute Hirt oder Pfarrer soll 1) durch vollkommene Tugend sich auszeichnen, 2) auf rechtmäßige Art ins Amt eintreten, 3) seine Schaafe kennen, 4) Werke der Liebe vollbringen, 5) seinen Schaafen durch sein Beispiel den rechten Weg zeigen, 6) sie auf gute Weideplätze führen, und sie endlich 7) vor den wilden Thieren beschützen. Diese 7 Punkte, sagt er, sind heutzutage allgemein vernachlässigt; er knüpft daher an jeden einzelnen energische Klagen über den Verfall der Geistlichkeit [34]).

10 Sermones de epiphania, 5 de sanctis inter pascha et pentecoste occurrentibus, 4 de templi dedicatione, und 8 de octo miseriis animae, manche kraftvolle Stellen enthaltend [35]).

47 Sermones dominicales, bloße Schemata, und daher weniger merkwürdig als die meisten übrigen, obgleich sie im Ganzen dieselben Klagen über die Schlechtigkeit der Menschen, dieselben Ermahnungen zur Buße, dieselben Drohungen enthalten [36]).

Endlich 17 Sermones omni tempore praedicabiles, von dem nämlichen Werthe wie die ebengenannten [37]).

Von den übrigen Schriften Maillards sind einige, und zwar die vorzüglicheren, schon genannt worden. Seine litterärische Thätigkeit hatte nie einen großen Schwung genommen; er war für das Handeln geboren, selbst seine Predigten sind keine litterärischen Produkte, sondern kräftige unmittelbar ins Leben eingreifende Thaten. Den nämlichen Charakter haben auch seine übrigen Schriften: in allen verfolgt er den nämlichen Zweck, die Bekämpfung der Sünde und die Aufforderung zur Reue und Buße. Von schriftstellerischen Prätentionen weiß er nichts; und ob er sich gleich auch im Dichten versucht hat, so geschah es nicht aus poetischer Absicht, sondern nur um durch seine Verse, die nichts

---

32) Ib. — In der Edit. in 16. sind es 18, in der andern nur 14.

33) In beiden ebengenannten Edit.

34) Ib. — 35) Ib.

36) Lyon, bei Gueygnard, mit No. 4, 2, 6. — Ib. bei J. de Vingle, mit denselben. Par. 1506, 1516, in 8. — Lyon, 1503, in fol.

37) Par. bei J. Petit, 1511, in 8. Mit No. 6 und 13.

weiter als gereimte Prosa sind, und denen er bekannte Melodien unterlegte, das Volk beständig an den Tod und an die Schrecken des Gerichts zu erinnern. Ausser der schon genannten Confession und der Histoire de la Passion, ist noch anzuführen: L'instruction et consolation de la vie contemplative, aus verschiedenen kleinern Stücken bestehend, worunter eine Art Sendschreiben an eine Vorsteherin eines Nonnenklosters, und zwei homilienartige Betrachtungen (sermons) besonders zu bemerken sind [38]).

Doch wir kehren zu den Predigten zurück, da sie es hauptsächlich sind, die Zeugniß ablegen von Maillard und seiner Zeit. In der äussern Anlage befolgt er noch ganz die Weise des Mittelalters mit allen ihren Mängeln. Seine Dispositions-Methode ist durchaus scholastisch, und es ist seltsam zu sehn, wie er sich quält um sich in die starren Formen derselben hineinzuzwängen; die Steifheit und Trockenheit dieser Form, und die Lebendigkeit, ja die stürmische Vehemenz von Maillards Rede, bilden oft den sonderbarsten Contrast.

Alle seine Predigten bestehn aus einer gleichen Anzahl von Abschnitten, und unter diesen sind einige bei welchen man sich fragen muß, was sie wohl in einer Predigt zu schaffen haben? Welch verkehrte Vorstellungen machte man sich damals von Zweck und Wesen der Predigt! Maillard beginnt mit einem Eingange, dessen Zusammenhang mit der eigentlichen Predigt man vergebens suchen würde; es werden Dinge in demselben abgehandelt, die von dieser letztern unendlich fern liegen. Dieser Eingang besteht selbst wieder aus mehrern ganz zufällig an einander gehängten Theilen, die in den lateinischen Predigten durch die Buchstaben A, B, C von einander unterschieden sind. Zuerst tritt hier das prothema oder das thema praeassumptum auf, das ist, die Erklärung der oft ohne alle Schonung aus ihrem Zusammenhang gerissenen und gewöhnlich einer ganzen Reihe von Predigten vorgesetzten Bibelstelle. Diese Erklärung geschieht willkührlich, wie es der Prediger gerade braucht, wörtlich oder allegorisch. Daran reiht sich gewöhnlich eine Stelle aus der Epistel des Tages, welche auf den allgemeinen, in der Predigtreihe behandelten Gegenstand angewendet wird [39]); dann noch

[38]) s. l. et a. in 4. Wahrscheinlich zu Paris, bei Ant. Vérard. Ein sehr schönes Exemplar befindet sich in der kaiserlichen Bibliothek zu Paris.

[39]) Z. B. Serm. quadr. Brug. fol. 433, b. die Stelle Jes. 38, 2, nach welcher der König Hiskia als Beispiel eines Sünders dargestellt wird. Maillard zieht zwei Regeln daraus über das was man thun soll um die Stadt Jericho (die Sünde) zu zerstören: 1) peccata sua respicere (His-

einige Citate aus der h. Schrift und den Kirchenvätern. Auf das prothema folgt, nachdem das Ave gebetet worden, ohne den geringsten Uebergang eine scholastische Frage, quaestio theologalis: „à la manière acostumée enmy mes sermons, nous aurons au commencement une belle question theologale, decidée et determinée enmy la doctrine des theologiens [40])". Diese Frage fügt er bei, wie er gewöhnlich sagt, pro fundamento. Sie wird nach den Aussprüchen der Scholastiker, besonders des Bonaventura, des Scotus und des Thomas, gelöst. Meist sind es bloße dogmatische Spitzfindigkeiten, von welchen man nicht einsieht wie sie zur Besserung etwas beitragen, und noch weniger wie ein verständiger Mann sie schön nennen konnte; z. B. „utrum in patribus sic Christus fuerit secundum corpulentam substantiam, quod sit decimatus in lumbis Abrahae"; „quaeritur, an Virgo piissima sic ad Christi conceptionem active concurrerit, ut Dei genitrix vere affirmari possit"; „utrum, si Christi resurrectio non fuisset accelerata, corpus ejus fuisset incineratum", u. s. w. Musste es bei solchen unfruchtbaren, abgeschmackten Fragen nicht oft geschehn, daß seine Zuhörer bei sich dachten: Bruder, dies verstehn wir nicht, „frater, non intelligimus ista?" [41]) Er sieht es zwar auch einmal ein, daß dergleichen spitzfindige Probleme, für welche die Scholastik die widersprechendsten Solutionen in ihrem Rüsthause bereit hielt, zu seinem Zwecke nichts helfen und besonders von dem weiblichen Theile seines Auditoriums schwerlich begriffen werden konnten: „non est materia pro mulieribus", ruft er aus [42]), und dennoch frägt er immer wieder: „qu'en dictes vous dames, serez vous bonnes theologiennes?" [43]), und hält keine einzige Predigt wo er nicht seinen Scharfsinn übt an einer belle question théologale. Ja dies ist nicht einmal genug; nach der theologischen Quästion kommt erst noch eine quaestio oder ein casus juris, oder, wie er es nennt, eine parabola. Diese hat zum Zweck einen Einwurf der Zuhörer zu widerlegen, eine Entschuldigung derselben zu entkräften, eine besondere Pflicht einzuschärfen, oder bald einen schwierigen Rechtsfall bald eine Gewissensfrage zu erläutern, aber durch keine anderen Gründe als durch

---

kia drehte sein Antlitz gegen die Wand), 2) aspecta ferventer deflere (Hiskia weinte).

[40]) Sermon de Bruges, p. 3. — Oder häufig: „More solito movetur questio theologalis terminata in doctrina magistrorum nostrorum theologorum".

[41]) Serm. de adv. Paris, fol. 9 a.

[42]) Serm. de stip. peccati, fol. 105, b.

[43]) Sermon de Bruges, p. 4. — etc.

die positive Auctorität sowohl des kanonischen als des bürgerlichen Rechts: dicit imperator aut papa quod sic oder quod non [44]). Diese parabolae scheint Maillard aus der Summa angelica genommen zu haben, welche im Jahre 1476 erschienen war und einen unerschöpflichen Speicher von Gewissensfragen, von scholastischen und juristischen Problemen den Grüblern jener Zeit geöffnet hatte. So trocken indessen Maillard's casus juris auch an sich selber sind, so sind sie doch nicht immer ohne Interesse, eben wegen der sonderbaren Einwürfe und Sophismen welche darin angeführt werden, und welche gewiß nicht bloße Erfindungen des Predigers, sondern wirklich dem Denken des Volkes entnommen waren. Es kommt uns nun freilich beinah komisch vor, daß Maillard, statt den zweifelnden oder sich entschuldigenden Zuhörer durch wahre Gründe zu überzeugen, ihm nichts entgegenzuhalten wusste als Gesetzstellen und Entscheidungen der Juristen. Es lag dieß aber im Geiste des mittelalterlichen Katholicismus: die Kirche war eine Art Rechtsanstalt geworden, die für Alles Gesetze und Strafen hatte, indem sie Das was sich auf die äussere Verfassung bezog mit dem inneren Glaubens-Elemente vermengte; sobald sie gesprochen hatte, musste der Mensch schweigen; sein freies Denken fand sich überall gebunden sowohl durch Aussprüche der Kirchenväter und der Concilien als durch päpstliche und juristische Decrete.

Erst wenn alle diese Fragen erledigt sind, erfährt der Zuhörer, was Maillards Absicht ist; nach einigen kurzen Ermahnungen kehrt Dieser zu dem Texte zurück und beginnt die eigentliche Predigt. Diese hat gewöhnlich zwei Haupttheile; z. B. 1) sacri Evangelii expositiva (nämlich pars), 2 (vanitatis mundanae sub typo civitatis Jherico destructiva; oder, 1) sacrosanctae Evangelicae lectionis expositiva, 2) virtuosae ascensionis demonstrativa, u. dergl. Die zu einerundderselben Reihe gehörenden Predigten sind stets nach dem nämlichen Schema, in zahlreiche Divisionen und Subdivisionen abgetheilt, wobei eine bis auf die Form und Stellung der Worte sich erstreckende Symmetrie befolgt wird [45]). Nicht minder als durch dieß scholastische Disponiren, hangt Maillard durch seine willkührliche allegorische Interpretation mit dem Mittelalter zusammen. Das alte Testament ist ihm durchgängig nur

44) z. B. „Cadit hic quaestio juris: utrum quis in domo sua possit aedificare hospitale et revocare postea in usus prophanos?“ — „Utrum libertus teneatur praestare operas suo patrono? — „Utrum maritus possit impune castigare uxorem, si se immisceat enormitatibus?“ — etc.

45) Z. B. Serm. quadrag. Brug., fol. 64 und f. u. a. m.

ein Typus des neuen; überall, selbst in den Namen, weiß seine Phantasie einen tiefen geistigen Sinn zu entdecken [46]). Dieser Sinn ist jedoch öfter ein moralischer als ein auf das Dogma sich beziehender, welches Letztere von Maillard nur selten behandelt wird. Sein Zweck war ein wesentlich praktischer; alle Predigt, sagt er, soll darauf ausgehn die Sünde auszurotten und die Gnade zu verschaffen [47]).

Dieser praktischen Tendenz widmet er nun alle seine Kräfte; er will vor Allem das Leben bessern. Um diese Absicht zu erreichen, geht er aber weniger aufbauend zu Werke, als negativ und zusammenreissend. Er entwickelt selten das Wesen oder den Werth der christlichen Tugend, er giebt kein Bild des vollkommenen Christen, dessen Glaube durch Liebe thätig ist; sondern selbst in den Predigten welche die Empfehlung der Tugend zum besonderen Gegenstande haben, kämpft er gegen die Sünde und ihr Verderben. Alles bei ihm ist Kampf; auch von seinen Predigten gilt was man von Luthers Schriften gesagt hat, sie seien halbe Schlachten. Gleich einem Ritter des Mittelalters, zieht er bewaffnet aus um den Drachen der Sünde zu erlegen; er will die Stadt Jericho niederreissen, die von dem Herrn gebannt ist, und die Menschen auffordern mit ihm Hand an's Werk zu legen [48]); mit Einem Worte, er will nichts predigen als Buße: „hätte ich die Zunge des Hieronymus der die ganze Schrift auswendig wusste, und hätte ich die ganze Gelehrsamkeit des Origenes, so wüsste ich nichts Besseres zu sagen um vor der Sünde zu warnen, als thut Buße!" [49]) Beinah seine sämmtlichen Predigten haben keinen andern Zweck, als seine Zuhörer jeglichen Standes zu bewegen von ihren schlechten Werken abzulassen und sich zu bekehren. Nun empfiehlt er zwar, als Katholik, als vorzüglich wirksame Mittel zur Buße die äusseren Uebungen und besonders die Beichte; die Pflicht zu beichten und die Art recht sie auszuüben werden häufig in seinen Predigten besprochen; auch schrieb er eigne Tractate darüber. Natürlich kommen daher auch zahlreiche Gewissensfragen vor, und in der Lösung derselben zeigt er sich als geschickten Casuisten. Indessen ist er doch aufrichtig genug einzugestehen, daß das Gehn mit den Processionen, das Kerzentragen, das Messehören, das Almosengeben zum Heile wenig

46) Z. B. Ibid., fol. 110 b; — Serm. quadrag. Paris., fol. 59 b. 62 a.

47) Serm. quadrag. Brug. fol. 62 b.

48) Das Bild eines Kampfes kommt häufig bei ihm vor; sehr oft stellt er die Christen als Streiter des Herrn dar, z. B. Serm. de templi dedicatione, fol. 129, b: „Audite Domini, nous sommes les archiers de corps, non regis Franciae vel Angliae, sed aeterni Dei".

49) Serm. de stip. peccati, fol. 97, b

nütze, solange das Gewissen nicht rein ist; alle diese äusseren Werke seien an sich weniger wesentlich als die Reinheit des Herzens [50]); namentlich glaube man nicht, daß die Indulgenzen allein etwas zu helfen vermögen. Gegen Letztere spricht sich Maillard mit einem Nachdruck aus, der nicht wenig in Erstaunen setzt. Laut tadelt er den mit dem Ablaßverkauf getriebenen Mißbrauch; „ich wundre mich, sagt er, daß die Bischöfe diesem Unwesen keine Schranken setzen. Durandus bemerkt, daß wir in der h. Schrift nichts Sicheres finden über den Ablaß; lest Basil, Hieronymus, Augustin; sie sagen nichts von den Indulgenzen. Ebenso sprechen sich auch die anderen Lehrer aus, welche behaupten, diese Lehre sei immer eine zweifelhafte gewesen. Da wird mir aber ein altes Weib einwenden: „Herr Pater, ich weiß nicht, ist der Ablaß gut oder nicht; ist es aber nicht besser, daß ich ihn kaufe, da der Bischof ihn schickt?" Ich glaube, daß die Bischöfe ihren Theil von dem Gelde nehmen, so daß sie alle Diebe sind. Ach, es giebt Ablaß-Krämer welche sagen, sie würden für ihren eignen Vater nicht beten, wenn sie wüssten, daß er keinen Ablaß kaufte! Zu allen Teufeln mit ihnen! Uebrigens will ich aber nicht über die Schlüssel der Kirche neuern; ich sage bloß, daß, wenn der Papst und die Cardinäle erführen, daß weder eine Nothwendigkeit noch eine vernünftige Ursache dazu da ist, sie keine Indulgenzen gäben. Darin kommen alle Doctoren überein. Doch will ich weder gegen die Gewalt des Papstes noch der Cardinäle und Prälaten sprechen. Ich sage euch aber, daß die Haupt-Indulgenz die ist, wenn ihr den Weg der Sünde und der Ungerechtigkeit verlasst; das ist das Sicherste [51])". Dieß zeugt aller-

[50]) Serm. domin. ab octava paschae, fol. 96, a: „Miretur nullus, si plures damnentur, quia, quamvis hodie fuerunt in processione et cereos tulerunt et faces nec non missas audierunt; hoc ad salutem minime sufficit, nisi conscientia fuerit pura . . . Parum est haec omnia exteriora habere, nisi conscientia purgetur. Sunt enim haec accessoria ad salutem, cordis mundicia principale est". — Serm. de sanctis, fol. 33, a: „Licet enim aliqui faciant aliqua bona, ut missam audire, ad ecclesiam ire, eleemosinas dare; quia tamen sine intentione debita, sine contritione de peccatis, sine amore ad Deum talia faciunt, paucum vel nullum fructum inde referunt".

[51]) Serm. quadrag. Paris., fol. 49, b. Nach den in dem Text gegebenen Worten fährt M. fort: „Papa enim saepenumero decipitur in his quae facti sunt; errare potest papa . . . Indulgentiae enim datae monasteriis pinguibus, ubi sunt buffeta et religiosi pleni auro et argento, de quibus papa non est sufficienter informatus, parum valent. An creditis, quod unus magnus usurarius plenus viciis, qui habebit mille milia peccata, dando sex albos trunco, habeat remissio-

dings von einer reinern sittlichen Tendenz, von einem hellern Geiste, der sich, trotz der Vorsicht mit der er sich ausspricht, mit der Werkheiligkeit und den äussern Praktiken der römischen Kirche nicht befreunden mochte. Was Maillard mit aller Kraft verlangt, das ist daß man in sich gehe und die Sünde im eignen Herzen vertilge, um sich von innen heraus wahrhaft zu bessern. Auch der Umstand zeugt von verständiger Einsicht, daß er, um ein sittlicheres Geschlecht heranzubilden, den Eltern häufig zuruft ihre Kinder zu guten Menschen zu erziehen, und sie tadelt ob der schlechten Beispiele die sie ihnen geben. Ebenso verdient es Anerkennung, wenn er der Fluth unsittlicher Bücher entgegenarbeiten will, welche schon damals das Land zu überschwemmen anfing [52]). Mit seiner gewöhnlichen Heftigkeit fährt er die Buchhändler an, welche nicht bloß sich selber in die Verdammniß stürzen, sondern auch die Leser so verderblicher Bücher. Daher will er daß, nach des Papstes Innocenz Verordnung, die Bücher vor ihrer Veröffentlichung von den Bischöfen oder deren Commissarien genehmigt werden [53]); eine Art Censur die so wenig als jede andere genützt hätte. Von größerer Wirksamkeit wäre es gewesen, wenn Maillard es gewagt hätte mit einem andern Rathe, den er hier und da andeutet, offener aufzutreten, mit dem Rathe nämlich, die Bibel in der Landessprache zu lesen: „erhebt eure Häupter, ihr Bürger! habt ihr auch französische Bibeln, so wie ihr Bücher habt über eitle Liebe und die Geheimnisse der Weiber, und wisst ihr was darin steht?" [54]). Hierauf zu bestehen erlaubte ihm aber seine Kirche nicht; und es ist schon merkwürdig genug, daß er die Uebersetzungen der Bibel nicht geradezu verdammt. Statt das Wort Gottes vor Aller Augen frei und offen aufzuschlagen, beschwert er den Verstand seiner Zuhörer mit einer Menge von Stellen aus den Kirchenvätern, den Scholastikern und dem Kirchenrecht. Und doch hätte er, die einzige Bibel in der Hand, siegreicher gegen die Unsittlichkeit seiner Zeit gekämpft, als mit den Waffen seiner Kirche, wie groß auch die Heftigkeit war, mit der er sich ihrer bediente.

---

nem omnium peccatorum suorum? Certe durum est mihi credere et durius praedicare. Sed dicet una proba mulier: pater, ego non sum ad judicandum de talibus magnis rebus, capio indulgentiam bona intentione et pia, facio ego male? Dico, quod si deponas peccata tua sic quod debet tibi remittere si facis in nomine Dei; nec volo etiam dicere quod indulgentiae non sint bonae, si sint propter charitatem collatae" . . .

[52]) Serm. de adv. Paris., fol. 44, b.

[53]) Serm. de av. Paris., fol. 56 b.

[54]) Ib., fol. 6 a; fol. 54 a.

Diese Heftigkeit ist der Hauptzug seines Charakters; eine sprudelnde Hitze, eine vor nichts sich scheuende Keckheit, äussern sich auf jeder Seite seiner Predigten. Man erwarte daher keine Beredsamkeit von ihm, die das Gemüth gewinnen will indem sie es anspricht mit sanften Worten, und die ruhig in wohltönenden Perioden dahinfliesst; seine Vorträge bestehn aus kurzen rauhen Sätzen, die einander drängen und stossen, in einem Getümmel das dem Zuhörer kaum Zeit liess aufzuathmen. Das Schauspiel der Unsittlichkeit seiner Zeitgenossen hatte Maillard mit tiefer Entrüstung erfüllt; wenn dann vor der versammelten Gemeinde sein Grimm sich regte, so brach er bald in tief ergreifende Klagen, bald in bittere Ironie aus. Auf die verhärtetsten Herzen musste es Eindruck machen, wenn er, nachdem er von den Lastern seiner Zeit geredet, ausrief: „o frevelhaftes entartetes Geschlecht! warum erwiederst du mit Sünden die Wohlthaten deines Gottes, der dich so theuer erkauft!" [55]) oder wenn er zum Kampfe gegen die Sünde aufforderte mit den Worten: „Höret mich, ich bitte euch! Wenn der König seine Fahne auf seine Bastille aufstecken und euch befehlen würde diese Mauern zu bewachen, wahrlich ihr würdet ihm folgen und die Stadt vertheidigen! Unser Christus aber hat auch seine Fahne aufgepflanzt, und Satan läuft Sturm gegen eure Stadt; daher folget, ich fordere euch auf, folgt euerm Könige!" [56]) Auch der Schluss seiner Predigten ist oft von grosser Wirkung; noch energischer als die übrige Predigt, soll er wie ein Stachel in das Herz des Hörers dringen, damit Dieser nicht vergesse was der Prediger ihm gesagt: „Ihr seid hart, ihr Herren, ruft er aus; ihr werdet noch einen Härteren finden als ihr selbst! Ihr werdet an meine Worte denken! Gott stehe euch dazu bei" [57]). Maillard's vorzüglichstes Motiv um seine Zuhörer vor der Sünde zu warnen, war Furcht vor dem Tode und der Hölle. Damit hoffte er am kräftigsten auf die Phantasie des rohen Volkes zu wirken; durch Drohungen und Verwünschungen wollte er seine Zuhörer erbeben machen, seine Gemälde des jüngsten Gerichts und der ewigen Verdammniss sollten sie mit Schrecken erfüllen. Der Eine oder der Andre mochte nun auch in sich gehn, wenn er gewaltsam erschüttert worden war; ob aber Maillard auf die Masse des Volkes eine bleibende Wirkung durch solche Mittel ausübte, das mag zu bezweifeln sein. Das französische Volk, mit seiner Neigung zur Satire und zum Widerstand, hatte schon damals keinen so festen Glauben mehr an Das was

[55]) Serm. omni temp. praedicab., fol. 34, a.
[56]) Serm. de adv. Paris., fol. 40, b.
[57]) Sermon de Bruges, p. 14.

seine Prediger ihm verkündigten; hier und da begannen Zweifel sich zu regen, und so abergläubisch man auch noch war, so waren doch das alte Zutrauen und die alte Furcht erschüttert. Wusste doch Maillard selber, daß viele seiner Zuhörer sagten: „es ist nicht immer Alles wahr was die Prediger sagen, bah, bah es ist ihnen nicht Alles zu glauben, sie sprechen uns immer von der Hölle, es ist ihnen aber nicht Ernst damit, es ist nur um uns Angst zu machen". Schwerlich überzeugte dann Maillard diese Zweifler, wenn er sich begnügte auszurufen: „nein, es ist kein Scherz, es ist keine Fabel! il n'y a ne si ne qua, car il fault passer par la!" [58]).

Bald hält er seinen Zuhörern den Gedanken an einen unvermeidlichen Tod vor, dessen Stunde Niemand weiß, vor dem kein Königstitel schützt, und der alle Menschen vor Gott gleich macht [59]); er weist sie an die auf dem Kirchhofe liegenden Schädel und Knochen, diese sollen sie fragen, wohin sie ihre Sünden, ihre sinnlichen Lüste, ihre Frevel geführt [60]); „geht, sagt er, auf den cimetière des Innocents zu Paris und seht, ob noch ein Unterschied ist zwischen den Gebeinen der Reichen und denen der Armen! Wenn ihr krank seid und ach! ach! ruft, und den Priester kommen lasst damit er für euch bete, so kann er euch nicht vom Tode erretten, denn alles Fleisch muß sterben... Adam ist gestorben und alle seine Nachkommen, Könige und Fürsten, und Alle die die Welt geliebt haben, wie Hugo von S. Victor es trefflich zeigt. Sagt mir, wo sind die Weltmenschen die vor uns getrunken, gespielt und gelacht? sie sind in die Hölle hinabgestiegen! Fordert die Schädel der Advokaten in ihren Gräbern auf, daß sie nun ihre Sache vor dem höchsten Richter vertheidigen: da werden alle Zungen schweigen!" [61]) Darum ermahnt er ernstlich, man solle sich vorbereiten auf den Tod um die Seele zu retten; „denn es kommt die Zeit wo ihr nicht mehr den gaudisseur, den fringant machen könnt!" [62]) Darum frägt er so oft: „wenn jetzt der Tod zu euch käme, wäret ihr bereit ihn zu empfangen? sagt die Wahrheit, schlagt an eure Brust! Wahrlich ich zweifle, ob ihr unter Hunderttausenden einen

[58]) Serm. quadrag. Brug., fol. 135, a. — Serm. de stip. peccati, fol. 82, b. Serm. quadrag. Paris., fol. 119, a.

[59]) Serm. quadrag. Brug., fol. 52, a.

[60]) ib., fol. 127, a. — [61]) ib., fol. 132, b.

[62]) Serm. de adv. Paris., fol. 11, a: Relinquite pompas vestras, quia veniet tempus in quo non erit opportunitas facere le gaudisseur, le fringant". — Gaudisseur, fröhlich; Einer der ein wildes lustiges Leben führt. — Fringant, ein kecker, übermüthiger Mensch; von fringuer (öfters bei Maillard), eig. springen; sich Freiheiten nehmen.

Einzigen fändet der bereit wäre!"[63])— Bald droht er mit den Schrecken des zukünftigen Gerichts, das er mit den dunkelsten Farben schildert. Er will seinen Zuhörern Angst und Schrecken einflößen, indem er dieß Gericht darstellt gleich einem Criminalproceß des Mittelalters: Gott ist der Richter und der Mensch der Angeklagte; vor dieses Tribunal kann man keinen Vertheidiger schicken; Appellation hat da keine Statt; auch können keine Fehler in der Procedur nachgewiesen werden, um diese während drei bis vier Jahren in die Länge zu ziehen; Gott ist nichts unbekannt, er richtet in letzter Instanz[64]). „Glaubt daher nicht, daß ihr ihm entwischen könnt, er vergisst euch nicht, er spielt nicht es oblies mit euch!"[65]) „Und wenn ihr verdammt seid und ausruft: ach Herr, wenigstens verbanne uns an einen Ort wo wir dich erblicken können, wenn du vielleicht zuweilen uns ansiehst, so antwortet der Richter nur: Geht!— Wenigstens verweise uns an einen sichern Ort! — Geht in's ewige Feuer! Ach Herr, wenigstens gieb uns einen guten Meister! — Satan wird euer Meister sein. — Wenigstens in guter Gesellschaft! — In der seiner Dämonen"[66]). Diese Letzteren, der Teufel, die Hölle, erscheinen am häufigsten in Maillards Predigten und mussten dieselben für einen großen Theil seines Publikums nicht wenig unheimlich machen. Von dem Fegfeuer spricht er nicht viel; er macht kürzern Proceß; es giebt, nach ihm, nur Eine Wahl, der Himmel oder die Hölle[67]). Tausendmal schickt er die Sünder, die Weltmenschen aller Art, die ribaulds, die gaudisseurs „zu allen Teufeln:" „je vous convie avec tous les dyables", „vadatis ad omnes diabolos"; in der That eine eigne Art zur Besserung aufzufordern, wenn man den Leuten zuruft: „strebt darnach die Gnade zu erlangen, oder geht zu allen Teufeln!"[68]) Indessen lässt sich doch diese rohe Art einigermaßen entschul-

[63]) ib., fol. 40, b. — ib. fol. 30, b.

[64]) Serm. quadrag. Paris., fol. 22, a.

[65]) Serm. de adv. Paris., fol. 41, b. — Es oblies spielen, für vergessen. — [66]) Serm. de adv. Brug., fol. 19, a.

[67]) Serm. quadrag. Paris., fol. 37, b: „Domini, non sunt nisi duae parochiae, infernus scilicet et paradisus, et quaelibet illarum habet unum cimiterium. Ratio est ut quilibet parochianus in cimiterio ecclesiae sepeliatur, ubi audivit divina et ministrata fuerunt sibi sacramenta. Si vos auditis missam diaboli et servitis sibi, vos eligitis eum in curatum vestrum, ipse sepeliet vos in cimeterio suo inferni, ubi ipse cum omnibus diabolis est curatus. Si vero servitis Deo et suscipitis ejus sacramenta, ipse sepeliet vos in paradiso quo est cimiterium suum".

[68]) Serm. de adv. Paris., fol. 20, a.

digen, wenn man bedenkt, welche Zuhörer der Bußprediger vor sich hatte; musste er nicht in jener tumultuarischen Zeit, wo alle Leidenschaften rege waren und die zügelloseste Sinnlichkeit herrschte, wo man gerne nach dem Paradies gestrebt hätte, wenn man dabei den Genüssen der Erde nicht hätte entsagen müssen [69]), musste er da nicht gleichsam in die Kriegstrompete stoßen, um mit ihrem gewaltigen Schalle (don, don, don, wie er in der französischen Predigt von Brügge sagt) die Mauern von Jericho zu erschüttern? Musste er nicht zu einem Volke wie das pariser, welches hundert Jahre vorher die sanftere Stimme Gerson's vergebens zu bewegen versucht hatte, in rauhern Tönen sprechen? Es kamen wohl Leute jedes Standes in seine Kirche, aber sie kamen nicht immer um sich erbauen zu lassen; viele meinten, ihre Anwesenheit in der Kirche sei schon hinreichend um von ihrer Frömmigkeit zu zeugen; manche kamen sogar in der Absicht, Skandale zu treiben. Hierüber weiß Maillard viel zu erzählen. Wehklagend ruft er aus: „Die heutigen Kirchen sind Krämerbuden, Orte der Unzucht oder des Geschreies und des Getümmels geworden! O ewiger Gott! Wenn die Wände und Pfeiler Augen und Ohren und Zungen hätten, sie würden erzählen von den unkeuschen Geberden und Winken die sie sehn, von den schändlichen Worten die sie hören während der Messe und der Predigt!" [70]) Das Volk ging in die Kirche weil es so gelehrt worden war; was es aber sah und hörte im Cultus jener Zeiten, war weder geeignet seine geistigen Bedürfnisse zu wecken noch sie zu befriedigen. Daher brachte es alle seine Begierden und Leidenschaften in die kirchlichen Räume mit, und leichtfertig wie es war, hörte es wenig auf den Prediger, wie sehr er auch toben mochte; geputzte Frauen kamen um ihren Schmuck zu zeigen, und liessen ihre Blicke winkend umherschweifen; junge Wüstlinge stellten sich ein um sich mit andern Dingen zu beschäftigen als mit dem Gottesdienst; andere schliefen oder berechneten ihren Gewinnst [71]). Darum musste der Prediger die Aufmerksamkeit aufrechtzuhalten suchen und die Zuhörer aus ihrer Zerstreuung aufrütteln; jeden Augenblick ruft er aus: „erhebet eure Häupter, levez les esprits, regardez moi tous!" [72]).

[69]) Serm. quadrag. Paris., fol. 138, a: „Dicunt aliqui: pater, numquid esset possibile quod haberemus delicias hujus mundi et postmodum paradisum? Hoc esset nobis multum delectabile".

[70]) Serm. quadrag. Brug., fol. 55, b. — etc.

[71]) Serm. domin. ab octava nativit., fol. 21, a.

[72]) Sermon de Bruges, p. 43. — „Levate capita oder corda", sehr häufig.

Daher auch sein fortwährendes Fragen: „seid ihr hier ihr Sünder aller Art? hört ihr mich, ihr harte Herzen?" [73]). Daher endlich die Eigenthümlichkeiten seines Vortrags, die uns so unbegreiflich burlesk erscheinen, das Schreien bei besondern Haupteffecten, das don don Rufen um den Schall der Posaune nachzuahmen, das Poltern mit den Füßen gegen die Kanzel [74]), das Husten das in der französischen, zu Brügge gehaltenen Predigt durch ein mehrmaliges hem hem angezeigt ist, und über das sich Rabelais so lustig macht in der Standrede des betrunkenen Janotus [75]).

Andre Male war es nicht bloß die Zerstreuung des Volkes wogegen er zu kämpfen hatte, sondern es waren die Entschuldigungen und Sophismen, die es, vielleicht nicht ohne Ironie, seinen dringendsten Ermahnungen entgegensetzte: „Herr Pater, wir sind gewohnt so zu leben, unsre Natur bringt es so mit sich, wir werden nicht verdammt werden, da Christus uns mit seinem theuern Blute von der Strafe losgekauft hat [76]): Dieu ne nous a pas fait pour nous damner, il ne nous fault que ung bon souppir" [77]). Oder es war auch der Spott welchen Diejenigen zu erdulden hatten, die den Vorsatz fassten Buße zu thun; ihre Freunde sagten zu ihnen: „ha, sans faulte vous deviendrés bigot", und brachten sie so von ihrem Vorhaben wieder ab [78]). Maillard bemüht sich zwar alle diese Hindernisse zu überwinden; allein meist nur wieder durch Stellen aus den Kirchenvätern oder aus dem bürgerlichen und dem kanonischen Recht. Diese Waffen begannen aber sich abzunutzen; die Einwendungen des Volks sowie die Zweifel von welchen oben schon die Rede war, zeigen, daß man zu raisonniren anfing, daß man zu dem il n'y a ne si ne qua ungläubig den Kopf schüttelte. Die sophistische Logik des Volkes hatte nun freilich Anfangs keinen andern

73) Z. B. Serm. quadrag. Brug., fol. 125, a: „Estisne hic, viles ribaldi, ruffiani, meretrices, lusores et ceteri? . . "

74) Ausrufungen wie och Deus aeterne! oder proh dolor! sind sehr oft mit einem percute pede oder einem clama begleitet. Diese Bemerkungen in den lateinischen Predigten sind zwar den Herausgebern zuzuschreiben; allein hätte M. diesen Gebrauch nicht gehabt, so hätten die Nachschreiber davon geschwiegen. Uebrigens war dies Schreien und Stampfen damals eine sehr verbreitete Sitte. Auch in den Predigten Barleta's ist die Rede davon.

75) In der Ausg. von Leduchat, Amst. 1725, in 12., T. I, p. 411.

76) Serm. quadrag. Brug. fol. 128, a; — 136, a; 138, b; — 142, b. — etc.

77) 4 Serm. comm., fol. 12, b.

78) Serm. domin. ab oct. nativit. fol. 46, a.

Zweck als der Immoralität zu dienen; aber sie hätte doch die Prediger belehren sollen, daß sie durch bloße Auctorität nicht mehr so viel auszurichten vermochten wie ehmals. Maillard scheint dieß nicht eingesehn zu haben; darum klagt er auch über den wenigen Nutzen seiner Predigten[79]), und ruft einmal ergrimmt aus: „Nun wohlan denn, ihr Frevler, wenn ihr nicht hören wollt, frigués bien, alés aux estuves, donnés vous du bon temps, allés aulx bancques, et fayctes bien la gorre[80]), ihr werdet es schon einmal büßen müssen".

Auf solche Weise zieht Maillard gegen alle Laster seiner Zeitgenossen kühn zu Felde. Die meisten seiner Predigt-Sammlungen haben die Bekämpfung gewisser Reihen von Sünden zum Zweck; auch seine Verse hat er in dieser Absicht gemacht. Er verfolgt die Sünde unter allen ihren Gestalten und Masken: die Wollust, der Geiz, der Wucher, die Völlerei, die Spiel- und Vergnügungssucht, der Betrug, die Gotteslästerung, die Verläumdung u. s. w., mit Einem Worte, die Selbstsucht und die Sinnlichkeit werden nach einander und mit gleichem Eifer von ihm angegriffen; und ob er gleich in der Untersuchung über das Wesen dieser Sünden nur scholastisch zu Werke geht, so ist ihm doch ein gewisser Scharfsinn, eine gewisse Gabe psychologischer Beobachtung nicht abzusprechen; er giebt hier und da die feinsten Bemerkungen über die verschiedenen Arten wie die Sünde sich äussert, und über die verborgenen Schlingen welche sie dem Menschen legt. Das was ihn aber hauptsächlich auszeichnet, das ist die, zuweilen nur allzugrelle, Lebendigkeit und der unerschrockene Muth womit er seine diesen Lastern ergebene Zeit schildert.

Man erhält aus seinen Predigten ein Bild seines Jahrhunderts und seiner Zeitgenossen aller Stände; die einzelnen Züge dieses Bildes sind meist dunkel, zuweilen aber auch so grotesk komisch daß sie unwillkührlich unser Lächeln erregen; der Gesammt-Eindruck indessen ist ernst und traurig. Freilich mag er oft allzuschwarzer Farben sich bedienen, und in seinem stürmischen Eifer die Größe und die Allgemeinheit des Verderbens übertreiben, wenn er alle seine Zeitgenossen in die Hölle schickt, ohne auch nur einen einzigen auszunehmen, wenn er alle seine Zuhörer wie die verworfensten Bösewichte anfährt[81]), und namentlich

79) Serm. de adv. Paris., fol. 3, a.

80) Serm. de poenit., fol. 53, a. — Friguer, für fringuer. — Estuves (stubae), warme Bäder, schlechte Häuser. — Bancque, Spielbank. — Gorre, Luxus, Kleiderpracht.

81) Serm. quadrag. Brug., fol. 64, b. — Serm. quadrag. Paris.,

die Frauen so behandelt daß man glauben sollte, er habe keine anderen Zuhörerinnen gehabt als Buhlerinnen von der schlechtesten Art [82]). Wir können nicht annehmen, daß seine Anklagen in ihrer Allgemeinheit gegründet seien; Menschen seines Charakters sind zu leicht zur Uebertreibung geneigt; man müsste nicht nur an der Bildungsfähigkeit der Menschheit, sondern an der bessernden Kraft des Christenthums selber verzweifeln, wenn man glauben müsste, sämmtliche Zeitgenossen Maillards seien so tief gesunken gewesen wie er sie schildert. Daß bei Vielen ein besseres Element vorhanden war, wird dadurch bewiesen, daß die bald darauf sich erhebende Stimme der Reformatoren in Frankreich, und zumal in Paris, unter dem Volke so vielen Anklang fand. Indessen, befrägt man auch andre Schriftsteller jener Zeit, so muß man eine tiefe Zerrissenheit und Thorheit des damaligen Lebens zugeben, und Maillards Schilderungen müssen auf die Mehrzahl seiner Zeitgenossen gepasst haben. Die Züge seiner Gemälde sind nicht aus der Luft gegriffen; er kannte das Volk zu dem er sprach, er kannte dessen Leidenschaften und Sünden; in dem Beichtstuhl besonders mochte er Manches erfahren haben von dem er in seinen Predigten Gebrauch macht, und seine Drohungen mochten den geängsteten Seelen manches Geständniß erpresst haben, das er als Beispiel in seine Vorträge verwebt. Nur mag er zu weit gegangen sein, wenn er das bei Einzelnen Erfahrne auf Alle anwandte und aus hier und da gesammelten Zügen sich ein Gesammtbild schuf. Bei ihm indessen stand die Ueberzeugung fest, daß zu seiner Zeit die Sünde allgemein herrschte; „wo soll ich Worte finden um das Verderben meiner Zeitgenossen zu beklagen!“ [83]) „Nur für den irdischen Nutzen, für die sinnliche Lust wird gesorgt; an das Heil der Seele denkt Niemand; das Gesicht, der Schleier, der Rock, Alles wird gereinigt, die Seele wird vernachlässigt; oder wie der h. Bernhard sagt, der Ochs oder der Esel der in eine Grube fällt, wird herausgezogen, Niemand kümmert sich aber darum wenn die Seele in die Sünde versinkt“ [84]). Alle Tugend, alle Gerechtigkeit, alle Gottesfurcht ist verschwunden; überall sieht man Falschheit, Betrug, Eigennutz, Sinnlichkeit [85]). Nir-

---

fol. 117, b., macht er folgende Rechnung: „es sind 40,000 Priester in der Hölle, ebensoviel Kaufleute, ebensoviel Adelige, ebensoviel Reiche und Unterdrücker der Armen, und dennoch haben sie nicht so sehr verdient wie ihr alle, verdammt zu werden!“

82) Z. B. Serm. quadrag. Paris., fol. 56, b.

83) Serm. quadrag. Brug., fol. 71, a.

84) Ibid. — 85) 4 Serm. comm., fol. 40, b.

gends aber ist das Verderben größer als zu Paris; „ehmals, zu den Zeiten Carls des Großen war diese Stadt ein Born der Wissenschaft, zu den Zeiten Ludwigs ein Born der Gerechtigkeit; wendet aber das Blatt, was ist sie jetzt? le gouffre de tous maulx, wo die Sünden zu Tausenden herrschen und öffentlich in allen Straßen ihr Unwesen treiben“ [86]).

Hier führt er nun in bunter Reihe alle Stände mit ihren Lastern vor unsern Augen vorüber, schonungslos, unbarmherzig, mit rauher Hand, nicht unähnlich dem Gerippe das auf den alten Todtentänzen, vom Papst und Kaiser an bis zum Bettler herab, alle Sterbliche erfasst und in die unvermeidliche Grube stürzt. Um Stoff zu finden für seine Strafpredigten, brauchte Maillard nur um sich zu greifen nach allen Seiten hin: Fehlgriffe konnte er schwerlich thun, ob er sich nun an die Geistlichkeit wandte, deren Unsittlichkeit bald der Reformation zu Hülfe kam, oder an den Adel und die Gerichtsleute die das Volk drückten, oder endlich an das Volk selber, dessen eigner sittlicher Zustand einer durchgreifenden Reform bedurfte, und das sich unruhig regte um im Staat und in der Kirche selbständiger aufzutreten, als es ihm die Feudalherrschaft und die Hierarchie bisher gestattet hatten. Besonders aber trifft Maillards Grimm die höhern Stände; denn für das Volk, aus dem er selber hervorgegangen, war ihm ein tiefes Mitleid geblieben, und, wenn auch es seinen strafenden Worten nicht entgeht, so sind es doch die Unterdrücker aller Art die er mit der wenigsten Schonung geisselt.

Voran gehn die Fürsten [87]), welchen der Mönch mit einer Kühnheit, der wir unsre Bewundrung nicht versagen können, die ernstesten Worte von seiner Kanzel zuruft. Wir haben gesehn, wie unerschrocken er Ludwig dem XI. und Ludwig XII. entgegengetreten war; weder Drohungen noch Verbannung konnten ihn erschüttern; er wünschte öffentlich die Zeiten Karls V. zurück, wo Recht und Gesetz gehandhabt waren, während jetzt, wie er sagt, alle Laster ungehindert herrschen [88]). „Es ist nicht genug ein guter Mensch zu sein, ruft er zu Brügge dem Erzherzog Philipp zu, ihr müßt auch ein guter Fürst sein und Gerechtigkeit üben

[86]) Serm. de adv. Paris., fol. 49, a. — Serm. quadrag. Paris., fol. 43, a. — etc.

[87]) Sermon de Bruges, p. 6: „A qui commeray-ie le premier? A ceulx qui sont en ceste courtine, le prince et la sua altese la princesse“.

[88]) Quid est Parisius? nonne Parisiis regnant vicia in omni genere? Dico quod sic, et nemo ea corrigit . . . Habetis Parisiis ordinationem quam Karolus quintus posuit; utinam ipse nunc esset! Deposuit dominos de parlamento XXIIII, ex eo quod corrumpebant justiciam“. Sermo de passione domini; am Schluß des Quadrag. Nannet.

und wachen daß eure Unterthanen gut regiert werden". „Auch an euch, ihr Könige und Fürsten, sind diese Predigten gerichtet, sagt er anderswo, damit ihr Weisheit lernet und vor dem Fall euch bewahrt und die Sünde straft". „Wie können die Fürsten aber ihre Unterthanen strafen, da sie selbst die größten Sünder sind und das Volk durch ihr schlechtes Beispiel verderben?" [89]) Schlimmer noch waren ihre Diener und Höflinge, die unter dem Vorwande, ihnen zu dienen und ihre Befehle auszuführen, nur ihre eigne Habsucht zu befriedigen suchten, indem sie entweder ihre Herren betrogen oder das Volk mit neuen Lasten drückten und es plünderten und aussaugten [90]). Es war auch in der That in jener Zeit keine geringe Last für ein Volk, einen Hof zu unterhalten mit seinen zahlreichen „officiers de la pannetrye, de la frutterye, de la boutilerie" [91]). Maillard klagt im Namen der gedrückten Einwohner über die Rapacität der königlichen Beamten, dieser „comestores populi", welche die gabelle und die tailles einsammelten, und über die Betrügereien der trésoriers und der argentiers, welche ihre eignen Geschäfte besser als die ihres Herrn zu besorgen wussten [92]).

Von den Juristen und Legisten seiner Zeit entwirft Maillard kein glänzendes Bild; bei jeder Gelegenheit zieht er gegen ihre gränzenlose Ränkesucht und ihre nicht geringere Habsucht los. Wehe Dem der damals einen Proceß und keine Reichthümer hatte! Die Advokaten, statt die Processe zu befördern, suchen sie auf alle Weise in die Länge zu ziehen; jeden Augenblick bringen sie Dilationen vor, stützen sich auf falsche Zeugnisse, falsche Documente, falsche Gesetze; wegen des geringsten Zwischenfalls machen sie Appellationen; und nicht zufrieden die ungerechtesten Processe zu vertheidigen, nehmen sie, „ärger als Seeräuber", Geld an von beiden Partеien, a dextris et a sinistris, et ab hoc et ab hac. Und dabei ist ihres Schwatzens kein Ende; sind ihre Taschen ohne Boden, so haben sie Zungen schärfer als Scheermesser [93]). Maillard

---

[89]) Serm. de epiph., fol. 118, a. — etc.

[90]) Serm. quadr. Brug., fol. 66, b. — Serm. de adv. Brug., fol. 12, b.

[91]) Sermon de Bruges, p. 7. — Paneterie, Hofamt zur Vertheilung des Brodes; fruiterie, Hofamt welches das Obst auf die fürstlichen Tafeln lieferte u. die Lichter des Hauses besorgte; bouteillerie, Mundschenkenamt.

[92]) ibid. — Serm. omni temp. praedicab., fol. 32, a. — Serm. quadrag. Nannet., fol. 24, b. — Taille, Abgabe, deren Einsammler die eingegangnen Summen durch Einschnitte in Holz bezeichneten; Gabelle, Abgabe auf das Salz.

[93]) Serm. de adv. Brug., fol. 49 a. — Serm. de epiph., fol. 118 a. — Serm. de adv. Paris., fol. 37 b. etc.

wünschte die Ordonnanzen zurück, die schon im 14. Jahrhundert, als diese ebenso habsüchtige als geschwätzige Beredsamkeit in Frankreich anfing einzureissen, erlassen worden waren, um den Advokaten zu befehlen sich kurz zu fassen und nicht mehr als 30 livres für die wichtigsten Fälle zu begehren. Die Notarien machen es nicht besser: Verfälschung der Schriften ist ihnen ein Geringes; das Volk fürchtet sich vor ihnen wie vor den ärgsten Vergiftern, wie es in einem Sprüchworte sagte: „de trois choses Dieu nous garde, de cetera de notaires, de qui pro quo de apothicaires, et de bouchon de lombart friscaires“ [94]). Diesem Unwesen wird von Niemand Einhalt gethan; die höhere Magistratur selber giebt das Beispiel der Erpressung und der Ungerechtigkeit. Die Präsidenten expediren die gerechten Klagen der Armen gegen die Reichen nicht, sondern behalten sie „sur le bureau“ um mehr Geld zu erpressen [95]); die Richter des Châtelet zu Paris (judices castelleti), die Räthe des Parlaments, die Schultheissen und Schöppen in Flandern, suchen tausend Ränke vor um die Processe zu verlängern, machen endlose Schreibereien, sprechen zuletzt zweideutige Urtheile (per antifrasim), Alles nur um die Parteien zu plündern, damit an den hohen Festen der Kirche die Herren und ihre Damen in scharlachnen Röcken (tuniques d'escarlate) erscheinen können [96]).

Dem Soldatenstande seiner Zeit wirft Maillard die rohsten Leidenschaften vor, Unzucht, Wildheit, Mißhandlung der Armen („le bon homme est d'eulx beu et bastu“); die routiers de guerre, die sergans schickt er alle zur Hölle [97]). Mit dem Adel nimmt er es noch häufiger auf; denn wie viele Mißbräuche der Gewalt gab es da nicht zu rügen!

[94]) Serm. de adv. Paris., fol. 66 a. — Bouchon, boucon, Gift. Rabelais nennt (T. I, p. 43): li bouconi de Lombard. — Friscaire, auch frescaire, provenzalisches Wort: Schwätzer. „Das Gift der geschwätzigen Lombarden,“ oder der Italiener überhaupt.

[95]) Serm. quadrag. Brug., fol. 130 a. — Serm. domin. ab oct. nativ., fol. 27 a. etc.

[96]) Serm. de adv. Paris., fol. 44 a. — Serm. quadrag. Paris., fol. 23 a; 86 a. — Sermon de Bruges. p. 14. etc.

[97]) Serm. quadrag. Paris., fol. 148 b. — Serm. de poenit., fol. 50 b: „Vos officiarii, an sit poenitentia vita vestra quam ducitis, componere, rodere, excoriari pauperes? Vous les routiers de guerre, sergans, billetiers, taverniers, rufiens, bourdeliers, et toute telle maniere de billon, quid dicitis, facitis dignos fructus poenitentiae?..“— Routier, Einer der durch lange Uebung an Etwas, besonders an Schlechtigkeiten gewöhnt ist. — Sergant, meist sergent, eig. Diener; Soldat. — Billetier, Kugelspieler? — Billon, schlechte Münze; maniere de b., Gesindel.

Die Seigneurs drücken ihre Unterthanen bis aufs Blut, und zwingen sie zu Diensten zu welchen sie nicht verpflichtet sind [98]). Die Ordensritter beobachten keinen Schwur als den sie sich selber geleistet, ihre Gelübde nicht zu halten [99]). Die jungen Edelleute schwelgen in sinnlichen Lüsten, sind gaudisseurs und ribaulds, ziehen müßig in den Straßen herum, denken mehr an ihre Locken, ihre rothen Mützen, ihre weiten Aermel, ihre Buhlerinnen, als an das Heil ihrer Seele oder an die großen Thaten ihrer Vorfahren [100]).

Mit Niemandem aber, die Geistlichkeit ausgenommen, ging Maillard unbarmherziger um als mit den Frauen; er hielt keine einzige Predigt in welcher er nicht vornehme wie geringe — man erlaube uns seine Worte — zu allen Teufeln schickt. Indessen so ungeheuer roh, wie es der Phantasie eines neuern französischen Romanschreibers beliebt hat ihn darzustellen, ist er nicht gewesen [101]). Man denke nur an die Verschiedenheit zwischen dem Geschmack des 15. und dem des 19. Jahrhunderts. Man erröthet heute vor Worten welche man damals keck aussprechen konnte; manche Ausdrücke haben einen andern Sinn bekommen; was damals noch gesagt werden konnte, ist zum Trivialen und Unanständigen herabgesunken. Maillards beissendster Spott trifft die Eitelkeit und Prunksucht des schönen Geschlechtes seiner Zeit; jeder Luxus war dem strengen Bettelmönche ein Gräuel. Er zeigt, wie die demoiselles, die fines femelles de court fasten um sich ein schmachtenderes Aussehn zu geben; wie sie sich malen und schminken und mit falschen Haaren schmücken, wie sie, aufgerüstet wie Kirchthürme, mit abgemessenen Schritten einhergehen [102]). Sie tragen offne Röcke mit weiten Aermeln und nachziehenden Schleppen, gefüttert mit Sammt oder feinen Pelzen, de martres et de peau de lombardie; an den Gürteln haben sie kostbare Rosenkränze; Spitzen, Gold, Edelsteine, Halsketten vollenden den Schmuck [103]). „Ihr schönen Damen, pflegte er nun auszuru-

98) Serm. omni temp. praedic., fol. 32 a.

99) Serm. de Bruges, p. 6.

100) Serm. quadrag. Paris., fol. 85 a. — Serm. quadrag. Brug., fol. 51 b. — Serm. quadrag. Paris., 127 b: „gaudiseurs, qui tout le jour bastez le pavé..." — Ribauld (fém. ribaulde) Wüstling.

101) Paul Lacroix (Bibliophile Jacob), in seinen Soirées de W. Scott.

102) Serm. de adv. Paris., fol. 7 b. — Serm. domin. ab oct. epiph., fol. 31 b. — Serm. de sanctis, fol. 50 a. — Serm. de stip. peccati, fol. 82 b. — Sermon de Bruges, p. 9 etc.

103) Serm. quadrag. Brug., fol. 132 b. — Serm. de adv. Paris.,

fen, ihr putzt euch, ihr wascht euch, ihr beschaut euch im Spiegel, wie steht es aber um eure Seele?“ Dann brach er in die heftigsten Klagen aus über die Unsittlichkeit der Frauen und Mädchen seiner Zeit, so daß es unmöglich ist seine Worte zu wiederholen [104]). Nicht genug daß er ihnen Leichtsinn vorwirft, daß er ihre bösen Zungen straft, die schärfer und gefährlicher sind als die Dolche der Spanier [105]), daß er sich empört über ihren Hang nach rauschenden Vergnügungen, nach Banketten und Tänzen [106]), oder über ihr Kokettiren in der Kirche; noch viel Schlimmeres wirft er ihnen vor, er zeigt sie bewandert in allen Künsten der Verführung [107]), in welchen die Mütter ihre Töchter unterrichten, so daß in Paris, wie er sagt, mehr ribaldae als ehrbare Frauen sind [108]). Und hier machte er keinen Unterschied: die Hofdame und die Frau des Präsidenten treiben es nicht besser als mesdames les bourgeoises [109]); die Zucht ist bei Allen zum Spott geworden, und wenn auch eine Frau einmal zu einem Manne sagte, „fy, fy, schweige mir davon“, so ist dies nur eitle Verstellung [110]). Von den Frauen des Bürgerstandes, den femmes marchandes (dominae burgenses), weiß er zudem noch allerlei Geschwätz zu erzählen, das sich in seinen Predigten höchst drollig ausnimmt; z. B. „eine Gevatterin (commater), eifersüchtig auf ihre Nachbarin, sagt: wie diese sich prächtig kleidet! das gehört nicht zu ihrem Stand! Und jene thut gar zu fromm; wenn sie nur weniger mit dem Priester sich unterhielte!“ Oder es ist die Rede von einem Prediger, und dann heisst es: „hört nur, wie er so schön spricht; wisst aber, daß er nur ein Schwätzer (unus babillator) ist; er sagt, er nimmt kein Geld an; er nimmt aber heimlicherweise Trinkbecher zum Geschenk; würdet ihr ihn kennen so wie ich ihn kenne, ihr würdet nicht mehr sagen, daß er so gut ist“ [111]). Und dergleichen mehr.

---

fol. 9 a; fol. 55 b; fol. 80 b. etc. Sie waren gekleidet, wie er sagt, à la grant gorre; ein andermal nennt er sie mulieres gorrières, Modenärrinnen. — [104]) Z. B. Serm. quadrag. Brug., fol. 77 b; fol. 85 a. etc.

[105]) Serm. quadrag. Paris., fol. 66 b.

[106]) Serm. domin. ab oct. nativ., fol. 17 b.

[107]) Z. B. Serm. de adv. Paris., fol. 39 b: „Habetis emburelucoquez illos gaudisseurs . . .“ — Die Etymologie des Worts emburelucoquer, das auch bei Rabelais vorkommt, ist ungewiß; es heisst: durch schöne Worte täuschen.

[108]) Serm. quadrag. Brug., fol. 132 b. — Serm. de adv. Paris., fol. 40 b. — [109]) Serm. quadrag. Paris., fol. 117 a.

[110]) Serm. de adv. Paris., fol. 36 a.

[111]) ib., fol. 44 b. — Serm. quadrag. Paris., fol. 67 b.

Wenn Maillards Grimm hauptsächlich die höhern Stände verfolgt, so ist er darum doch nicht blind für die Gebrechen des Volks, das er noch besser kannte, in dessen unsittliches Treiben er uns noch tiefere Blicke werfen läßt. Da erscheinen in bunter Menge die banquiers (bancquarii), die clercs des finances, die Wechsler, die lombards[112], die auf hohe Pfänder Geld ausleihen das nicht vollwichtig ist und ihren Wucher zu entschuldigen suchen, indem sie sagen, das Geschäft koste viel und gehe schlecht, man müsse sich mit Praktiken und Kniffen durchhelfen, „il fault se recompenser et rembourser[113]); dann die Kaufleute und Krämer, deren einziger Charakter, nach Maillard, der Betrug ist[114]); selbst an den Sonntagen öffnen sie ihre Magazine, die sie an dunkle Orte zu verlegen pflegen um desto leichter über den Werth ihrer Waaren täuschen zu können; sie betrügen in der Qualität so wie in der Quantität ihrer Waaren; sie loben ihre schlechten während sie die bessern ihres Nachbars tadeln; von ihren Zahlungen machen sie nur einen Theil in Geld und geben für den Rest verdorbene Waaren[115]). Die Gewürzkrämer und Apotheker setzen ihre Ballen in die Keller, damit sie durch die Feuchtigkeit schwerer werden; den Ingwer vermengen sie mit Zimmt, und geben dem Saffran durch Oel Farbe und Gewicht, und überdies drücken sie noch, wenn sie abwiegen, mit dem Finger auf die Waage[116]). Die Weinhändler vermischen den guten Wein mit schlechtem, und geben ihn dennoch für Orleans- oder Anjou-Wein aus[117]). Die „marchands de toilles“ netzen ihre Wolle um sie schwerer scheinen zu machen; was sie für zwei sols kauften, verkaufen sie für vier, und wer zwei Ellen Tuch von Rouen verlangt, findet zu seinem Erstaunen nur eine Elle Tuch von Beauvais[118]). Ebenso treten die Kornhändler auf,

[112]) Serm. de adv. Paris., fol. 64 a: „Domini campsores estis hic qui rongnés les escus?“ — Lombards hieß man zuerst italienische Kaufleute in Paris; dann Wechsler, und besonders Wucherer; das Wechselgeschäft war überhaupt als ein ehrloses angesehen.

[113]) ib. fol. 77 b sagt er: „ad omnes diabolos tales practicae!“ S. auch seine Predigten über den Wucher, Serm. quadrag. Paris., fol. 80 f.

[114]) Serm. de adv. Paris., fol. 64 a: Quaeritur a vobis mercatoribus, si habeatis caracterem diaboli; ille caracter est fraus, gallice barad ou deception“. — Barad, barat, Veruntreuung der Waaren, die sich ein Schiffspatron zu Schulden kommen läßt.

[115]) 4 Serm. comm., fol. 40 b. — Serm. domin. ab oct. nativ., fol. 33 a. — Serm. quadrag. Paris., fol. 93 b; fol. 148 a. etc.

[116]) Serm. quadrag. Brug., fol. 102 b. — Serm. de adv. Paris., fol. 26 b; fol. 62 b; fol. 66 a. etc. — [117]) Ibid.

[118]) Serm. de 8 miseriis animae, fol. 149, a.

die das Getraide aufkaufen um in Zeiten der Theuerung damit zu wuchern [119]); die Roßtäuscher, die den Käufer über den Werth ihrer Rosse täuschen [120]); die trügerischen Schneider, ja sogar die Bartscheerer, und zuletzt die Bauern [121]).

Diesen Leuten allen wirft Maillard dieselben Laster vor: Betrug, Habsucht, Wucher, Eitelkeit, Prachtliebe, Unzucht, Ehebruch. Ihm zufolge herrschten diese zwei letztern am allgemeinsten in seiner Zeit [122]); er spricht davon in Worten die wir uns scheuen zu wiederholen; einzelne Stellen brauchen wir nicht anzugeben, man schlage nur irgend eine Sammlung seiner Predigten auf, und auf jeder Seite wird man dergleichen finden. Ebenso laut klagt er über die aus diesem Verderben entspringende Verachtung und Entweihung des Sonntags. „Niemand, ruft er aus, ist unter euch der sich nicht an den heiligen Tagen mit dem Schönsten und Kostbarsten schmückte das er besitzt; geschieht es aber Gott zu ehren?" [123]) „Ist einer unter euch der die Tage des Herrn so heiligt, daß er Ihn anbetet, Ihm dankt und Ihn anfleht um Verzeihung für seine Sünden? Wehe, sagt der Prophet, Gott spricht: meine Seele hasset eure Feste, sie ist ihrer überdrüssig! Denn an keinen andern Tagen des Jahres werden mehr Sünden und Frevel begangen als an den Sonn- und Feiertagen!" [124]). Die Kirchen werden wohl besucht, aber selten der Erbauung wegen; weswegen, das haben wir schon oben gesehn. Häufiger werden natürlich die Wirths- und Spielhäuser besucht, wo das zügellose Volk des 15. Jahrhunderts in tobendem Lärm Erholung suchte; da sehn wir es bald sich der Trunkenheit ergeben, bald sich in wilden Tänzen herumtreiben, bald mit roher Leidenschaft bei Karten und Würfeln sich gegenseitig betrügen [125]). Auch hier machen die Vornehmen und Reichen keine Ausnahme; Maillard zeigt, wie sie den Sonntag mit lärmenden Vergnügungen zubringen, mit Banketen und Aufzügen; wie sie sich ergötzen an den farces und moralités, welche sie aufführen liessen um sich gegenseitig zu verspotten und zu beschimpfen [126]).

119) Serm. de adv. Paris., fol. 62, b.

120) Serm. quadrag. Brug., fol. 102, b. — 121) ib.

122) Serm. quadrag. Paris., fol. 43, a. — etc.

123) Serm. de sanctis, fol. 69, a.

124) Serm. quadrag. Brug., fol. 81, a.

125) ib. — Er eifert gegen die „jeux de hasard, des cartes, de dez, du glic", Serm. de adv. Paris., fol. 77, a. Das jeu du glic, von dem er oft spricht, war ein sehr beliebtes Kartenspiel. Glic wird von Glück abgeleitet, Glücksspiel.

126) Serm. quadrag. Paris., fol. 72, b.

Diese sittenlose Gesellschaft hatte Maillard sich vorgesetzt zu bessern durch die Mittel die wir gesehn. In dieses wüste Dunkel wollte er auf seine Weise Licht bringen. Sein Predigen konnte aber nur wenig helfen; zum Theil wegen seiner Weise selber, von der er eine viel zu hohe Meinung hat, wenn er sagt: „würden die Heiden Predigten hören die nur den hundertsten Theil so gut wären wie die welche ihr in Frankreich hört, sie würden sich bekehren und Buße thun in Sack und Asche“ [127]); zum Theil aber auch weil Die welche das Beispiel geben sollten, die Geistlichen, nicht weniger tief gesunken waren [128]). Dem Volke war dieses Verderben des Klerus nicht verborgen geblieben; es war, wie Maillard sagt, so weit gekommen, daß man sich nur im Laster mit den Predigern verglich und diese deßhalb verachtete [129]). Hier beginnt nun eine Reihe von Klagen über den Verfall der Geistlichkeit, und von Vorwürfen über ihr Treiben, wie wir sie kaum bei den heftigsten Gegnern der damals herrschenden Kirche finden. Auf den niedersten Stufen der Hierarchie bis zu den höchsten herrscht überall eine gleiche Unsittlichkeit [130]). Und wie kann es anders sein, da die jungen Theologen schon als Studenten auf der Universität zu Paris ein wildes Leben zu führen lernen? [131]) Denn was erfahren sie da von der wahren Theologie, die Maillard als die Wissenschaft Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten bezeichnet [132]), und von dem Amte des Seelsorgers, von dem er ein so schönes Bild entwirft in seinen Predigten von dem guten Hirten? Die Doctoren treiben sich in eitlen Sophismen herum, disputiren über die realia und die nominalia, statt sich an den Inhalt der h. Schrift zu halten und ihre Theologie auf die Besserung der Sitten zu richten [133]). Die Bedürfnisse ihrer Zeit vermögen sie daher nicht ein-

127) Serm. de adv. Paris., fol. 3, a.

128) Serm. quadrag. Paris. fol. 3, a.

129) Serm. de adv. Paris., fol. 45, a: „Vos domine Jacobe, numquid dicitis quod potestis jurare sicut talis sacerdos, ita bene fornicari sicut talis et talis?“

130) Serm. domin. ab oct. nativ., fol. 33, a: „A majore usque ad minimum, et a sacerdote usque ad clerum omnes faciunt malum“.

131) Serm. de adv. Paris., fol. 44, b. — Serm. quadrag. Par., fol. 67, b: Sermo ad scholares.

132) Serm. de adv. Paris., fol. 35, b: „vera theologia est timere Deum et observare ejus mandata“.

133) Serm. de stip. pecc. fol. 110, a: „Audite domini theologi vani, qui disputatis de rebus vanis et inutilibus, et dimittitis ea quae sunt salutis; non loquor de illa theologia per quam confunduntur haereses; sed loquor de aliquibus vanis theologis, qui sic ponunt

zusehn; statt frommer Theologen und von reinem Eifer beseelter Geistlichen, bilden sie nur armselige théologastres, die in ihrem Dünkel große Stücke halten auf

„... ung tas de fatras,
de conclusions et de cas,
nolitions, volitions,
qui ne valent pas deux oignons“ [134]).

Stand es schlimm um die Kenntnisse der Geistlichkeit, so stand es noch schlimmer um ihre Sittlichkeit [135]). Maillard klagt sie der Heuchelei, der Habsucht, der Unkeuschheit an [136]). So lange einer bachelier ist, predigt er kühn gegen die Vielheit der Pfründen; wird er aber Magister, so nimmt er es nicht mehr so genau, und verschmäht drei, vier Benefizien nicht [137]). Zu diesen sowie überhaupt zu den geistlichen Aemtern gelangt man nicht auf gesetzlichem Wege, sondern auf den Schleichwegen der Freundschaft, des Nepotismus, der Bestechung [138]). Kaum haben die Meisten das Ziel ihrer Wünsche erreicht, so geht ihr Bestreben nur darnach Reichthümer zusammenzuraffen, um diese wieder in weltlichen Genüssen zu verschwenden. Empört ruft ihnen der Bußprediger zu: „ihr seid Diebe, ihr seid nur da um eure Schafe zu scheeren, nicht um sie zu weiden!“ [139]) Die Prälaten und Bischöfe, diese gros goddons wie er sie nennt, jagen nach einträglichen Pfründen: „geht nach Rom, und ihr werdet sehen, wie Alle sich Niederträchtigkeiten erlauben um Präbenden zu erlangen; ihre Habsucht ist ein unersättlicher Schlund“ [140]). Und wozu verwenden sie ihre Einkünfte und verschwenden sie sogar die Güter der Kirche? Unterstützen sie etwa die Armen, machen sie Schenkungen an Hospitäler? [141]) Nein, sie kau-

sua studia in vanitatibus et sophismatibus, relicto sacrae scripturae textu, contra quos invehit de Bachone, nisi suam theologiam applicent ad mores“ . . .

[134]) S. die Farce des théologastres, aus den ersten Jahren des 16. Jahrhunderts; neugedruckt Lyon 1830, in 8. Vgl. Serm. de adv. Paris., fol. 44 b. — Serm. quadrag. Paris., fol. 90 b.

[135]) Serm. domin. ab oct. Paschae, fol. 62 a. und f.

[136]) „Hic exclama petendo et inquirendo, qui sunt et quales qui nunc in domo Dei introducuntur: certe chasseurs, ruffiens, ribaulx, paillars, ignorans, ambicieux, aveugles, les yeulx bandez, et hujusmodi“. Serm. quadrag. Nannet., fol. 35 b.

[137]) Serm. de stip. pecc., fol. 77 b.

[138]) Serm. domin. ab oct. Paschae, fol. 63 b.

[139]) Serm. de adv. Paris., fol. 33 b. fol. 61 a. — [140]) ib. fol. 45 b.

[141]) ib. fol. 22 a. — Serm. de stip. pecc. fol. 92 a.

33*

fen Stellen und Pfründen für ihre Neffen, sie machen die großen Herren, halten Hunde und Falken, reiten auf feinen Maulthieren an den Hof, spielen au glic mit den Damen, geben Bankete und Schmäuse, zu welchen sie ihre compères und commères einladen, und machen diesen Letztern kostbare Geschenke mit Kleidern, Ketten, Ringen [142]). — Gefährlicher als das Beispiel der Bischöfe, mit welchen das Volk wenig in Berührung kam, war für dasselbe das Beispiel seiner Pfarrer. Denn wenn die Leute sehen, wie ihre Priester öffentlich Concubinen halten, à pain et à pot (oder à pot et à cullier), müssen sie da nicht den Schluß ziehen: wenn es eine so große Sünde wäre mit Buhlerinnen umzugehn, so würde unser Pfarrer keine bei sich haben? [143]) Und dieß ist nicht die einzige Klage des Volkes; die Pfarrer vernachlässigen ihr Amt, sie sind tout fardés de messes; nehmen mehr wie tausend Messen an, lassen sie aber hängen au croc, und betrügen Diejenigen welche sie bestellt und bezahlt haben [144]). Nur Geld und immer Geld! Alles ist verkäuflich; die ärgste Simonie wird getrieben; keine einzige kirchliche Handlung erhält das arme Volk umsonst; für jede ist ein Preis festgesetzt, und kann dieser nicht entrichtet werden, so werden alle Sacramente verweigert; will ein Mädchen sich in ein andres Kirchspiel verheirathen, so kostet es eine gewisse Summe an den Pfarrer den es verläßt; soll eine Leiche in einer Kirche stattfinden, so muß ein Frank bezahlt werden; daher häufiger Unfug; eine Menge Leute bleiben in unrechtmäßiger Verbindung, weil sie nicht im Stande sind die Ehegebühren zu bezahlen [145]). Ueberdies plündern die Geistlichen sich unter sich selber; die reichern haben einige Aermere an der Hand, um für geringe Bezahlung die Geschäfte ihres Amts zu verrichten. Maître Jean z. B. hat drei bis vier Messen täglich; er sagt zu Maître Jacques: „Freund, ich glaube ihr habt heute keine Messe zu lesen, leset eine für mich, ich gebe euch einen denier oder einen carolus, damit ihr etwas essen und eine Pinte Wein trinken könnt". Oder es wendet sich ein ärmerer Priester an einen reichern mit der Bitte, ihn einmal in seiner Kirche Beichte hören zu lassen; da fährt dieser ihn an: „wie, Meister Johann, ihr wollt Beichte hören in meiner Pfarrei? Par Dieu, ihr sollt es nicht thun, wenn ihr mir nicht einen Theil des Gewinnstes überlaßt; ich muß den dritten Theil davon haben, sonst

[142]) Serm. de adv. Paris., fol. 80 b. — Serm. quadrag. Paris., fol. 92 a; fol. 118 a.

[143]) ib. fol. 118 b. — Serm. domin. ab oct. Nativ., fol. 31 b.

[144]) Serm. de adv. Paris, fol. 56 b; fol. 64 a.

[145]) ib. fol. 80 b. — Serm. domin. ab oct. Paschae, fol. 63 b.

geht! [146]) So kann es dann wohl geschehn daß es Priester giebt mit 1000 Gulden Einkünften jährlich, die der Schweiß der Armen zusammenbringen muß [147]).

Auch in die *Klöster* läßt uns Maillard einen Blick werfen. Er spricht von Mönchen, die öffentlich gegen ihre Ordensregeln leben, und Den als Heuchler verspotten der seine Gelübde halten will [148]); von Aebten und Prioren, welche den päpstlichen Palast belagern um reiche Pfründen zu erlangen, und Buhlerinnen halten an die sie ihre Reichthümer vergeuden [149]). Da er aber gewöhnlich nicht in Klöstern predigte, sondern vor dem Volke, so hatte er seltener Gelegenheit öffentlich über den Verfall des Klosterlebens zu klagen. Desto öfter und lauter spricht er dagegen seinen Zorn aus über die *Reliquienhändler* und die *Ablaßkrämer* (bullatores), diese jargonneurs, papelards, caphards [150]), die das Land durchziehen und die unsinnigsten Lügen vorbringen um dem leichtgläubigen Volke das Geld aus der Tasche zu locken; die sich durch ihren Betrug bereichern, da sie, während ein Pfarrer für seinen Wein nur 40 Gulden löst, für ihre Ablaßzettel 400 lösen, und am Ende die armen Leute verspotten die ihrem Geschwätz Glauben geschenkt [151]).

Diese Klagen Maillards über den Verfall der Geistlichkeit, in welchen die meisten damaligen Prediger mit ihm übereinstimmen, sind, als Zeichen der Zeit, von großer Bedeutung. Sie zeigen, wie nothwendig eine Reformation war welche das Uebel in der Wurzel angriff. Dieß Letztere that Maillard nicht: die Kirche und ihr Lehrsystem ließ er unangetastet; die Verfassung, die Hierarchie, das Papstthum erlitten keinen Widerspruch von ihm; wir haben ihn sogar als eifrigen Vertheidiger der Anmaßungen des päpstlichen Stuhles auftreten sehn; er nahm den ganzen Katholicismus des Mittelalters mit all seinen Folgen unbedingt an: eben darum aber sind die Klagen eines seiner Kirche so treu ergebenen Bettelmönchs um so weniger verdächtig, und haben ein desto größeres Gewicht. Nur von sittlichem Standpunkte aus kämpfte er gegen die Priester seiner Zeit; dieß that er aber mit einer Kühnheit von der wir

146) Serm. de adv. Paris., fol. 81 a. — Serm. de stip. pecc., fol. 92 a. — 147) Serm. de adv. Paris. fol. 56 b.

148) ib. fol. 36 a. — Serm. quadrag. Paris, fol. 59 b. — Serm. quadrag. Brug., fol. 66 b.

149) Serm. de adv. Paris., fol. 45 b.

150) ib. fol. 34 b. — Jargonneur, Schwätzer. — Papelard, Schwätzer, Heuchler. — Caphard, cafard, Heuchler.

151) ib. fol. 25 a; fol. 36 a; fol. 44 a.

selbst bei den Reformatoren kaum ein Beispiel finden; wir haben nur die glimpflichsten seiner Stellen ausgehoben um nicht gewissermaßen der Mitschuldige seiner rauhen Keckheit zu sein. Man erstaunt über die Freiheit die er sich nehmen durfte, wenn er den Fürsten, dem Adel, der Geistlichkeit seine heftigen Vorwürfe zuschleuderte; wer würde es heute wagen so zu predigen? Es mag gut sein daß es nicht mehr so ist; versetzen wir uns aber in jene Zeiten zurück, so dürfen wir die kühnen Männer nicht verachten, die, obgleich in der rohen, geschmacklosen Weise ihres Jahrhunderts, im Namen der Religion sich gegen die Unsittlichkeit ihrer Zeitgenossen erhoben und gegen den Druck protestirten, unter welchem im Mittelalter die Völker durch geistliche und weltliche Macht darniedergehalten wurden.

Olivier Maillards Bild steht aber nicht vollständig vor unsern Augen; wir müssen ihn auch noch in Hinsicht auf seine Sprache und die Art seiner Beredsamkeit betrachten. Es wird sich zeigen, daß diese Betrachtung nicht ohne Interesse ist. Wir wollen nicht von dem barbarischen Latein sprechen, in welches seine Predigten von unwissenden Klerikern übertragen wurden; sondern von der Sprache in welcher er ursprünglich geredet und geschrieben hat. Seine französischen Schriften sind höchst merkwürdige Monumente der Prosa des 15. Jahrhunderts. Man sieht darin, mit welchen Schwierigkeiten das Französische zu kämpfen hatte um sich zur wissenschaftlichen Sprache zu erheben, und wie langsam es sich gebildet hat; noch herrschte keine Einheit, noch schrieb Jeder mehr oder weniger in seinem Provinzial-Dialekt; noch war die Sprache gewissermaßen der Willkühr der Einzelnen überlassen, die sich bemühten durch Beimischung den alten Sprachen entnommener Wörter und Wendungen das Französische des Mittelalters zu bereichern und zu bilden. Maillards Sprache ist übrigens ganz die des Volks. Seine Predigten und Schriften können bis auf einen gewissen Grad als die einzige Prosa der Volksliteratur jener Zeit angesehn werden; die Geschichtschreibung gehörte noch beinah ausschließlich den höhern Ständen an, und selbst die Poesie war noch mehr in den Schlössern der Fürsten und Barone einheimisch als in den untern Regionen der damaligen Gesellschaft. In Maillards Predigten herrscht häufig die Sprache der Gassen, vermischt hier und da mit Anklängen aus der lateinischen Satzbildung; seine asketischen Schriften, besonders seine Histoire de la Passion, sind dagegen würdiger gehalten, nur finden sich darin noch öfter lateinische Inversionen und Constructionen.

Was die Predigten betrifft, so ist die Ausdrucksweise roh, neu-

gebildet, naiv bis zur gröbsten Derbheit; meist rasch, in kurzen Sätzen sich fortbewegend, zuweilen aber auch geschwätzig, wenn Maillard das Geplauder alter Gevatterinnen erzählt; er hat die kühnsten Constructionen, und einen Reichthum pittoresker Ausdrücke, die leider zu selten sind in dem Französischen wie es sich in dem Laufe der letzten Jahrhunderte festgesetzt hat. Maillards Beredsamkeit ist daher im vollsten Sinne eine Volks-Beredsamkeit. Er kümmerte sich wenig darum seine Worte zu wählen, wenn sie nur gerade zum Ziele gingen; literärisches, aesthetisches Interesse war ihm fremd; Vergleichungen, wenn sie ihm nicht unmittelbar auf der Hand lagen, machte er selten; er hatte nur Einen Zweck, nämlich zu erschüttern mit aller Gewalt. Wo er dieß nicht thut, da ist er meist trocken; nur mit Mühe windet man sich dann durch die angehäuften Citate und das verwickelte Gefüge scholastischer Distinctionen hindurch. Diese bilden einen seltsamen Contrast zu seiner sonstigen Vehemenz. Da wo er sich frei ergeht, ist seine Predigt eine lebendige Handlung, ein Kampf zwischen ihm und seinem Zuhörer. Es ist dieß ein Vorzug den diese Prediger des Mittelalters vor manchen Rednern gebildeterer Zeiten haben, deren schöne, harmonische Producte, trotz ihrer stylistischen Vollkommenheit, sich meist nur mit abstracten Gemeinplätzen beschäftigen, anstatt den Zuhörer unmittelbar mit kräftiger Hand zu erfassen. Wir haben schon gesehn, wie Maillard sich an die einzelnen Stände der Gesellschaft wendet. Ebenso direkt wendet er sich an das einzelne Individuum; in rascher, dialogischer Form unterhält er sich familiär mit Meister Johann oder Meister Jakob; er spricht mit irgend einer Bürgersfrau; Fragen folgen auf Fragen; er frägt und antwortet im Namen seiner Zuhörer und zwingt diese zu dem Geständnisse, daß keiner von ihnen ohne Sünde ist; oder er stellt seine Fragen so, daß Jeder selbst in seinem Innern die unvermeidliche Antwort darauf geben muß, und daß nichts Anderes übrig bleibt als, im erdrückenden Bewußtsein der Schuld, das Haupt zu beugen [152]). So ruft er einmal aus, nachdem er die Sünde, wie sie von den verschiednen Ständen begangen wird, ge-

[152]) Serm. de sanctis, fol. 115 a: „In Evangelio ponuntur 7 beatitudines: beati pauperes spiritu, beati mites, etc.; quas qui habuerit salvabitur. Respondeant nunc ecclesiastici ac religiosi: audivistine in Evangelio: beati simoniaci, beati concubinarii, beati fractores voti? Dicant rectores, officiarii reipublicae, si audierint in Evangelio: beati pauperum oppressores, beati justitiae calumniatores. Dicant scolares, si audierint: beati lusores, beati ribaldi. Dicant mercatores et mechanici, si audierint: beati usurarii, beati dolosi, beati fraudulenti". . . — Serm. de Bruges, p. 9.

schildert: „was spricht euer Herz? es rede Einer für Alle und sage die Wahrheit! .. Wie? es spricht Keiner?" .. Oder: „levez les espritz! qu'en dictes vous, Seigneurs? Regardez moi tous!" [153])

Nicht wenig mussten zur Anschaulichkeit seiner Predigten die Anekdoten beitragen, die er häufig in dieselben aufnahm, obgleich sie der Würde seines Amtes nicht immer angemessen waren. Das Volk jedoch erkannte sich darin so wie es war; es wusste, es handle sich von Leuten aus der Nachbarschaft, de parochia ista. Bald ist es ein Zank zwischen Eheleuten, oder verläumderisches Gerede zwischen Nachbarn; bald erzählt er die Geschichte einer kranken Dame, welche gestorben ist weil sie die Vorschriften des Arztes nicht befolgen wollte [154]); bald berichtet er eine Anekdote von einem Arzte aus Vendome, welcher, im Begriff nach Paris zu reisen, eine Dame nach ihren Aufträgen frägt; sie bittet ihn er möge ihr einen Spiegel mitbringen; darauf bringt er ihr von dem Gottesacker des Innocents den Schädel einer ehmals reizenden Frau; diesen setzt er auf ihren Tisch, nachdem er ihre Freundinnen versammelt, mit den Worten „hier ist dein Spiegel", worauf die Dame Buße thut [155]); bald ist es die Geschichte zweier Advokaten aus der Zeit Ludwigs XI., die sich mit einander verabredet ihre Clienten, die sie gegen einander vertheidigen sollten, gegenseitig zu plündern und zu rupfen „gleich fetten Kapaunen" [156]). Es würde kein Ende nehmen, wenn wir alle diese Geschichten wiederholen wollten, die nicht immer von der Feinheit seines Geschmackes zeugen. Diese Feinheit würde man vergebens bei ihm suchen; er wäre nicht in allen Stücken der Repräsentant des damaligen Volkes, wenn sich in seinen Predigten nichts Triviales, nichts Indecentes fände. Und an Solchem fehlt es ihm nicht! Wir haben schon mehrmals hierauf aufmerksam gemacht. Uebrigens lese man nur seine Predigt über die Susanna [157]). Man frägt sich hier mit Recht: musste Maillard durch solche Predigten nicht gerade die Leidenschaften erwecken gegen die er so heftig tobte? Musste er nicht die Sinnlichkeit reizen, selbst da wo sie noch schlief, eben durch die Waffen mit welchen er sie zu bekämpfen meinte? Das Zartgefühl war ihm fremd, welches dem christlichen Prediger inwohnen soll, und welches ihn gewisse Sünden nur mit leiser Hand berühren lässt, um die Unschuld nicht zu verletzen da wo sie noch in

---

[153]) Serm. quadrag. Paris., fol. 118 b. — Serm. de Brug. p. 43.
[154]) Serm. quadrag. Paris., fol. 122 b.
[155]) Serm. quadrag. Brug., fol. 125 a.
[156]) Serm. de adv. Paris., fol. 46 b.
[157]) Serm. quadrag. Paris., fol. 46 a.

ihrer Blüthe ist. Von Schonung feinerer Gefühle wusste Maillard nichts; er gefiel sich in der Ausmalung von Dingen die für die Sittlichkeit seiner Zuhörer höchst gefährlich werden konnten, und vielleicht manchen bewogen gerade darum seine Kirche zu besuchen. Die pflastertretenden gaudisseurs, von welchen er so häufig spricht, eilten gewiss mit raschen Schritten nach S. Jean-en-Grève, wenn sie wussten, Bruder Olivier predige; Dieser hielt ihnen sogar Predigten über die Schönheit der Frauen, welche freilich eine allegorisch-moralische Tendenz haben sollten, von welchen aber die pariser „fringants" schwerlich etwas Mehr behielten als die Beschreibung der dreifachen Schönheit, welche besteht en belle corpulence, en belle contenance, et en belle éloquence[158]).

Diesem allem nach hat man mit Recht behauptet, Maillard habe eine ausserordentliche Aehnlichkeit mit Rabelais; er ist, sowie Michel Menot, ein Vorgänger des kecken Pfarrers von Meudon. Ihre Sprache selbst verräth ihre Verwandtschaft; die meisten Ausdrücke Maillards finden sich bei Rabelais wieder; Beide lieben die Sprüchwörter, denn Beide reden die pittoreske, lebendige Sprache des Volks: „tout conté, tout rabatu, il y a plus de douleur et de raige en peché qu'il n'y a de ioye ou de plaisir"; „dicitur in patria mea quod de uno sacco non exit nisi quod intra est;" „ung bon espargneur vault ung bon gaigneur"; „y n'i a que la premiere pinte chere"; „a bon entendeur il ne fault que demi mot"; „de trois choses Dieu nous garde, de cetera de notaires, de qui pro quo de apothicaires, et de bouchon de lombart fricaires". Um die Wahrheit eines seiner Aussprüche zu bestätigen, sagt er: ce nest pas compte ne fable escript au livre des conoilles"; ferner: „es giebt drei Teufel, ferme coeur, ferme bouche et ferme bourse, und dieser letzte sei der schlimmste[159]). Auch an Wortspielen ist er reich, die freilich oft ziemlich elend sind, wie z. B. über das Wort cras, oder über den Namen des Seefisches maquereau; u. s. w.

Wir haben bisher gesehn, wie tief Maillard in das Leben seines Volkes verwoben ist; das Folgende wird uns dieß nicht weniger auffallend zeigen. Erzählt er alte Geschichten, so stellt er sie immer mit den Farben seines Jahrhunderts dar; er kennt keine andre Epoche als die in welcher er lebt; die Vergangenheit hat für ihn kein eigenthümliches Gepräge. Aehnlich den Malern des Mittelalters, lässt er die Personen der

158) Serm. de sanctis, fol. 423 a. u. f.

159) Serm. de stip. pecc., fol. 80 b. — Le livre des conoilles, vielleicht Anspielung auf das bekannte Evangile des quenoailles, bei Colard. Mansion zu Brügge gedruckt, in 4.; neuaufgelegt Paris 1826, in 16.



Vorwelt, und zunächst der evangelischen Geschichte, in der Tracht seiner eignen Zeit auftreten; sie reden die Sprache die ihm allein geläufig war [160]. Daher eine Menge Situationen, die vielleicht auf das unwissende Volk des 15. Jahrhunderts einen um so tiefern Eindruck machen konnten, da auf diese Weise die Personen der vergangenen Zeiten seiner Phantasie näher gebracht wurden, die uns aber, wegen des seltsamen Contrastes, im höchsten Grade komisch erscheinen. Die neutestamentlichen Begebenheiten erzählt er wie Geschichten die in seinen Tagen zu Paris oder sonst wo vorgefallen [161]. In dieser Beziehung ist indessen Menots Phantasie noch reicher und grotesker. — Es war vorzüglich die Geschichte Christi, seiner Leiden und seines Todes, welche die Einbildungskraft des Volks beschäftigte und von dieser mit allerlei Sagen ausgeschmückt wurde. Diese Einbildungskraft, besonders in Frankreich, schwang sich nicht auf zu einer idealen, unsichtbaren Welt, wie bei den Mystikern; sie zog vielmehr das Göttliche zur Erde herab, indem sie es in ihre eignen alltäglichen Farben kleidete. Für das Mystische, für die Contemplation hatte Maillard keinen Sinn, ob er gleich einmal über den Trost des beschaulichen Lebens geschrieben; er wusste sich nur mit Dem zu beschäftigen was lebte und handelte wie er es zu sehn gewohnt war. Mit keinem Gegenstande hat sich seine Phantasie mehr abgegeben als mit der Passion Christi, diesem grossen Mysterium des Mittelalters. Die apokryphischen Schriften haben ihm dazu reichlich geholfen; wegen ihrer phantastischen Ausschmückungen waren sie ihm eine willkommene Quelle; er benützt und citirt das Evangelium des Nicodemus als völlig authentisch; auch aus der Vita Christi von Ludolph, den er Landulph nennt, und von dessen Werk es eine viel verbreitete französische Uebersetzung gab, weiss er Manches zu schöpfen; ebenso aus einem Leben Christi von dem Augustiner-General Bonaventura (gestorben 1389). In seinen häufigen Predigten über die Passion kommt daher äusserst viel Sagenhaftes vor, dem es zwar öfters an Ernst und Würde fehlt, das aber auch zuweilen von einem innigen Gemüthe zeugt.

Am merkwürdigsten ist hier seine Histoire de la passion de J. C.

---

[160]) Z. B. Histoire de la Passion, p. 39: als Petrus, im Hofe des Kayphas, zum dritten Mal gefragt wird, ob er Christum nicht kenne, antwortet er: „par le Dieu vif, jamais ne le cogneu, ou je puisse fondre en enfer et estre damné comme excommunié".

[161]) S. z. B. die Erzählung von der Enthauptung Johannes des Täufers, Serm. de sanctis, fol. 86 b. u. f.; von der Magdalena, Serm. quadrag. Brug. fol. 102 b. u. f.

Es sei uns vergönnt Einiges aus dieser Schrift so wie aus seinen Passions-Predigten mitzutheilen, zur vollständigen Charakteristik dieses seltsamen Theologen und seiner seltsamen Zeit. Kurz vor der Gefangennehmung Christi, den Mittwoch vor dem Gründonnerstag, erzählt Maillard, waren die Fürsten und Bischöfe der Juden im hohen Rathe versammelt, um sich zu berathen wie sie Christum verderben könnten. Während dieser Sitzung war Christus mit seiner Mutter zu Bethanien, um sie zu kräftigen über die kommenden Begebenheiten [162]). Bereits war, in Folge seiner Seelenleiden und seines strengen Lebens, die frühere Schönheit seines Antlitzes einer trüben, ins Schwärzliche gehenden Farbe gewichen [163]). Da sprach er folgendermaßen zu Maria: „geliebte Mutter, 33 Jahre bin ich bei dir gewesen; du weisst, woher ich gekommen und wohin ich gehe; du weisst, daß was von mir geschrieben ist sich nun seiner Erfüllung naht. Mein Leiden steht mir bevor; sei daher still und gelassen!" Darauf antwortete die Mutter: „ich wünsche zwar das Heil des menschlichen Geschlechts, aber mein Herz erbebt wenn ich von deinem Tode höre; es geschehe der Wille deines Vaters und deiner, und nicht der meine; indessen, wenn es so sein muß wie du sagst, so habe ich drei Bitten an dich; wenn auch nicht alle, so gewähre mir wenigstens eine derselben. Zuerst bitte ich, wenn du doch sterben musst, erwarte dein späteres Alter; du bist nun in der Blüthe der Jugend, erst seit wenig Jahren hast du angefangen zu predigen, du kannst noch viel Gutes thun für das Heil der Seelen; wenn es daher deines Vaters Wille ist, so bitte ich, die Stunde deines Todes möge noch hinausgeschoben werden". „O theure Mutter, sprach hierauf der Sohn, als Adam sündigte war er auch in der Blüthe der menschlichen Natur, und am Ende der Zeiten sollen die Menschen als solche die im besten Alter sind wieder auferstehn; daher muß ich den Tod erleiden in der Blüthe meiner Jahre". Als die zarte Mutter dieß hörte, sprach sie weiter: „o mein Sohn, da also deine Stunde bevorsteht, so bedenke, daß, obgleich jeder Tod bitter ist, dennoch eine Todesart weniger schmerzhaft und traurig ist als die andre. Siehe,

[162]) Hist. de la Passion, p. 29: „Pendant ceste assemblée le piteux Aigneau demoura avec sa tres digne Mere en Bethanie, maison de obedience". Hieran schliesst sich die Unterredung welche Christus mit seiner Mutter hatte, Serm. quadrag. Brug., fol. 145, a.

[163]) „Nota quoque si velis de figura ipsius salvatoris quam gerebat existens in terris. Cum nempe esset optime complexionatus, decentem pulchritudinem habebat in facie; sed propter graves penas et austeritates quas continue gerebat, color faciei ad morescam declinabat". Serm. quadrag. Nannet., fol. 28 a.

ich bitte daher, daß, wenn du in der Blüthe deiner Jugend sterben musst, dein Tod nicht schrecklich sei". Hierauf musste der Sohn erwiedern: „Mutter, du bittest, mein Tod solle leicht sein! Steht aber nicht geschrieben, daß die Strafe im Verhältniß des Vergehens sein soll? Ich muß genugthun für alle vergangnen, gegenwärtigen und zukünftigen Sünden; daher giebt es keine härtere und keine schmählichere Todesart auf Erden als die welche ich erdulden muß". Tief erschüttert von diesen Worten fuhr die heilige Jungfrau fort: „o Sohn, höre auf grausam gegen mich zu sein, du der du immer so sanft gegen mich warst; erhöre wenigstens meine dritte Bitte: laß mich vor dir sterben, wenn es der göttliche Wille ist, damit ich dein Leiden nicht sehe". Aber auch dieß musste ihr der Sohn verweigern: „erinnere dich, sprach er zu ihr, an die Worte Simeon's: es wird ein Schwert durch deine Seele gehn. Eva war bei Adam als er sündigte; auch du wirst bei mir sein, wann der Vater durch meinen Tod die Menschheit von der Gewalt des Bösen erlösen wird". „Des Vaters Wille geschehe, schloß dann die Mutter; du warst immer bei mir, mein Sohn, so will auch ich dich, in der Stunde deines Todes, nicht verlassen".

In dem bekannten Mystère de la Passion ist eine ähnliche Stelle, nur noch lebendiger und zarter ausgedrückt als bei dem Prediger [164]). In Beiden spricht sich ein tiefes Gefühl aus für die Schmerzen Marias, ein seltsames Gemisch von Rohheit und Innigkeit. Ueber der Barbarei des Volkes schwebte das Bild der Jungfrau, in welchem die Phantasie des Mittelalters alles Milde, Zarte, Sanfte personifizirt hatte; und wenn wir auch heute, besser erleuchtet, der Mutter des Herrn eine Anbetung versagen die nur Ihm und Gott zukommt, so dürfen wir doch wohl das Gefühl ehren, welches in den Herzen jener rohen Menschen für Diejenige zurückgeblieben war die ihnen als die allein Holde und Reine erschien.

Aus allem bisher Gesagten lässt sich leicht abnehmen, daß Maillard, immer nur auf's unmittelbare, kräftige Handeln bedacht, und ohne Untersuchung Alles annehmend sowohl was die Kirche lehrte als was die leichtgläubige poetische Sage berichtete, nicht zu den gelehrtesten unter den Theologen zu rechnen ist. Er war zwar nicht unbekannt mit der Scholastik seiner Zeit. Wenn es nur auf den Reichthum der Citate ankäme, so müsste man seine ausserordentlichen Kenntnisse bewundern: er führt classische Schriftsteller, Kirchenväter und mittelalterliche Theologen in Menge an; Aristoteles, der philosophus des Mittelalters, Cicero,

[164]) O. Leroy, Etudes sur le mystères. Paris, 1837, p. 231.

Seneca, lateinische Dichter und Historiker ruft er als Gewährsmänner auf, so gut wie Chrysostomus, Origenes und namentlich die Lateiner Augustin, Hieronymus, Gregor den grossen und viele Andre. Am häufigsten stützt er sich auf die Scholastiker, auf Anselm, den h. Bernhard, Richard von S. Victor, den Magister Sententiarum und dessen zahlreiche Commentatoren, auf Thomas von Aquino, Bonaventura, Duns Scotus (le scot, docteur soubtil), Nicolaus de Lyra, Maistre Jean Gerson, u. s. w.; es erscheinen überhaupt beinah alle kirchliche Schriftsteller des Mittelalters in seinen Predigten; auch die Kanonisten, Joh. Andreä, Pet. Baldus, u. s. w., fehlen nicht. Allein alle diese Gelehrsamkeit war eine ungeordnete Masse. Maillard, sowie viele seiner Zeitgenossen, bediente sich derselben nur um seinen Worten mehr Nachdruck zu geben durch angeführte Autoritäten, welche das Volk um so mehr anstaunte je weniger es sie kannte.

Maillards Studien, in welche das Licht des neuerwachten classischen Geistes noch nicht eingedrungen war, hatten ihm auch die Augen nicht geöffnet über die Gebrechen seiner Kirche, welche gewiß in dem energischen Manne einen gewaltigen Gegner gefunden hätten, wenn sein Urtheil anders wäre gebildet worden. Er ist zwar ein kühner Kämpfer gegen die Unsittlichkeit des Klerus; allein er stellt doch, wie früher auch der treffliche Gerson, den unbegreiflichen Widerspruch als Grundsatz auf, es sei ein geringeres Uebel schlechte Priester zu haben als gar keine [165]. Wenn er einige Mißbräuche und Irrthümer der Kirche angreift, wie die Lehre vom Verdienst der äussern Werke und den Ablaßkram, so thut er es nur wiefern dadurch die Unsittlichkeit befördert und das Ansehn der Geistlichen vermindert würden; man sehe nur, wie vorsichtig er dabei zu Werke geht, wie er sich hinter die Auctorität bewährter Schriftsteller zurückzieht, um dennoch am Ende die Frage an sich unentschieden zu lassen. Aber selbst auf diese Weise musste das Volk auf die verwundbaren Stellen der Kirche und das Verderben der Geistlichkeit aufmerksam werden. Es war daher für einen Bettelmönch nicht klug gehandelt, die Mißbräuche des Katholicismus so offen vor einem Volke zu tadeln, welches zum Spotte geneigt war und zu raisonniren angefangen hatte, daher mit Eifer Alles aufgriff was es in seinem Widerstande bestärken konnte. Maillard hatte selbst den Einfluß seiner Zeit empfunden: unbewusst regten sich in ihm die Widersprüche, aus deren Streit am Ende die Reformation hervorging; er predigte gegen den Ablaß und verdammte das Lesen der Bibel in der Landessprache nicht. Hätte er aber ahnen kön-

[165]) Serm. de sanctis, fol. 42 b.

nen, dass 15 Jahre nach ihm der Ablasskram die Veranlassung zum Sturze des Papstthums, und das Lesen der Bibel die der Erneuerung der Kirche in der Hälfte Europas werden würde, so hätte er vielleicht mit weniger Kühnheit gesprochen.

In allen andern Punkten war er übrigens seiner Kirche treu ergeben, und theilte ihre Irrthümer und Leidenschaften. Er glaubte sich berufen im 15. Jahrhundert noch ein Anathema auszurufen über die Ketzer der alten Zeiten sowie über die heidnischen Philosophen, von denen seine Zuhörer schwerlich viel wussten. Er hielt fest an allem Aberglauben seines Jahrhunderts; nicht nur war er von der Wahrheit alles Dessen überzeugt, was die Apokryphen und die Sage der evangelischen Geschichte beigemischt hatten, sondern er zweifelte auch nicht an den abenteuerlichsten Wundergeschichten, welche das Mittelalter von seinen zahlreichen Heiligen zu erzählen wusste. Er berichtet häufig Geschichten von Sündern die nach ihrem Tode wieder erschienen um die Lebenden durch das Bild der höllischen Qualen zu schrecken; in seinen Predigten von den Heiligen ist er reich an Fabeln von Wundern; so z. B. weiss er, dass der h. Nicolaus als Säugling an den hohen Festtagen die Milch seiner Mutter verweigerte um die Fasten der Kirche zu halten [166]). Zum Schlusse seiner Predigt von der Gerechtigkeit erzählt er die aus dem 10. Jahrhundert stammende und im Mittelalter populäre Legende von dem lasterhaften Bischof Eudo von Magdeburg, die er mit den düstersten Farben ausmalt, um durch ein grausenvolles Beispiel zu zeigen, wie Gott die Sünder straft [167]). — Eine andre Art von Aberglauben in welcher das Mittelalter befangen war, wird von Maillard, aber nur scheinbar, bekämpft, der Glaube nämlich an Hexenwesen und Zauberei. Zu verschiednen Malen predigte er gegen Zauberer und Zigeuner oder Egyptier; der Gebrauch von Heilmitteln welche von den Aerzten nicht vorgeschrieben waren, von Talismanen und geheimnissvollen Zeichen, von Liebestränken, u. s. w., war in seinen Augen eine Todsünde; nicht weniger strafbar waren Diejenigen welche wahrsagten aus den Linien der Hände oder aus dem Zusammentreffen gewisser Thiere, oder welche besondre Gebete hersagten, durch deren Kraft sie sich vor Wasser- und Feuerschaden zu behüten meinten [168]). Man darf ihm aber die Bekämpfung dieses Aberglaubens nicht als Verdienst anrechnen: denn er

[166]) Serm. de sanctis, fol. 8 a.

[167]) Serm. quadr. Paris., fol. 127 b.

[168]) Serm. de adv. Paris., fol. 49 a. — Serm. quadrag. Brug., fol. 74 b. — Serm. quadrag. Nanet., fol. 20 a.

spricht nicht darum dagegen weil es etwas Unvernünftiges, Unchristliches ist, er glaubt selber daran, er zweifelt nicht an der Wirklichkeit der schwarzen Kunst; er verwirft sie weil er sie als eine Erfindung des Teufels ansieht, und fordert die Bestrafung der Zaubrer und Hexen weil sie mit dem Bösen in Verbindung stehn.

So spiegeln sich in Olivier Maillard alle Tendenzen des Volksgeistes seiner Zeit; es ist das französische Volk des 15. Jahrhunderts welches aus ihm spricht, roh und abergläubisch, kühn und satirisch, obgleich auch innigern Gefühlen nicht unzugänglich und stets einen praktischen bon-sens verrathend. Er ist der Prediger des Bürgerstandes, der roturiers, welche, noch in geistiger und sittlicher Barbarei zurückgehalten, sich verworren regten um sich daraus loszumachen, bis sie zuletzt selbstthätig auftraten in den Unruhen und Religionskriegen des 16. Jahrhunderts.

Indessen war doch Maillard nicht immer so heftig wie er uns in seinen Volkspredigten erscheint. Wenn er vor frömmern Leuten predigte, vielleicht in Klöstern wo er eine strengere Disciplin eingeführt hatte und wo man sich einem ruhigen contemplativen Leben ergab, war sein Vortrag sanfter und seine Rede fliessender. Es sind uns noch zwei solcher Betrachtungen von ihm erhalten, in deren Sprache und Allegorien man ihn wiedererkennt, die aber doch in anderm Tone gehalten sind als die Predigten zu S. Jean-en-Grève, zu Nantes und vor dem Erzherzog zu Brügge. Auch seine kleinern ascetischen Schriften und die Histoire de la Passion entfernen sich weit von der Heftigkeit dieser letztern. Maillards Ruf wurde ihm aber weder durch diese Schriften, obgleich sie öfters gedruckt und eine davon selbst in das Patois des Languedoc übersetzt worden ist, noch durch seine einfachern ruhigern Homilien verschafft, sondern hauptsächlich durch seine Bußpredigten an das Volk. Diese brachten ihn frühe in großes Ansehn: troß seiner schonungslosen Rügen, wurde er von Königen und Fürsten geehrt; sein Orden, nachdem er ihn mehrere Male zu den höchsten Aemtern erwählt, fuhr fort ihn als eine seiner Stützen zu betrachten; er wurde gefeiert in schlechter Prosa und in noch schlechtern Versen [169]); Michel Menot erinnerte häufig seine Zuhörer an den gewaltigen Prediger Bruder Olivier Maillard; und im 16. Jahrhundert war sein Name so populär, beinah so sprüchwörtlich geworden, daß Rabelais von Panurge sagt, als Dieser die

[169]) Epigrammatarium carmen in laudem sanctae memoriae reverendi patris O. M., in dem Martyrol. Francisc., p. 298. — S. auch die Verse in der Ausgabe von Maillards Pred.. Straßb. 1506, 4.



Schaafshändler hatte ins Meer werfen lassen und sie mit großen Ruderschlägen hinderte das Schiff wieder zu besteigen: „il les preschoit eloquentement comme si feust ung petit frere Olivier Maillard, leur remonstrant par lieux de Rhetoricque les miseres de ce monde, le bien et l'heur de l'aultre vie, affermans plus heureux estre les trespassez que les vivans en ceste vallée de misère“ [170]). Von dieser großen Popularität des heftigen und bizarren Redners zeugen endlich die zahlreichen Ausgaben seiner Predigten: man zählt deren 64 in dem Zwischenraum von 1497 bis 1534 [171]).

Als Specimen von Maillards Predigtweise fügen wir die Rede bei, die er, den fünften Fastensonntag 1500 zu Brügge, in Gegenwart des Hofes, gehalten hat. Wir geben sie nach dem nur in wenig Exemplaren in den Handel gekommenen Abdrucke, den im Jahre 1826 der Abbé Labouderie davon veranstalten ließ. Wir haben diese französische Predigt gewählt, weil sich Maillards Eigenthümlichkeit weit besser daraus erkennen lässt als aus den lateinischen Uebertragungen, die großentheils nur Auszüge sind. Für den nur einigermaßen mit dem Alt-französischen vertrauten Leser ist der Text klar genug; erklärende Noten schienen uns daher überflüssig.

In nomine patris et filii et spiritus sancti Amen. Le doulx Jhesus nostre Saulveur nous voeulle donner sa paix, sa grace et son amour. Amen. Sit civitas Jherico anathema et omnia que in ea sunt. Josue sexto capitulo origine primeva verba hec gratificantur et pro fundamento hujus quadragesimalis processus in presentiarum verba hec assumuntur, secundum quod pluries allegatum fuit et recitatum. Emundavit conscientias nostras ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi. Ad Hebreos nono capittulo et in epistola hodierna.

Seigneurs et povres pecheurs: Sy vous avez detenu la matiere d'hyer, l'on doit faire quelque chose pour avoir paradis. Isaye nous disoit hyer, que Dieu le createur deslye son poeuple par sa benoicte passion des lyens de l'ennemy d'enfer. Pour joindre la matiere d'hier à celle du jourd'huy: Saint Pol en nostre epistre nous presente dieu le createur en fourme

170) B. IV, S. 31. — 171) Notice vor der Hist. de la Passion, p. 46.

d'evesque prest pour dire la messe ayant les sandales vermeilles aux pieds, les rubys vermeils aux doys, la cappe rouge, la mittre sur la teste, et la croche en la main.

Il est anuyt le cincquiesme dimence de quaresme, a l'aventure qu'il en y a de vous aultres qui ne le verrez jamais, et des cy en avant se commence le mistere de la benoist passion du doulx Jhesucrist. Frere mon amy, nous n'y entendons rien. Distes nous s'il vous plait de quoy sent ceste epistre du jourd'huy au mistere de la passion. Que voeult dire cest evesque, prest pour dire la messe: que voeult dire la croche, la mittre, les sandales, les rubys, et la cappe vermeille. Seigneurs, tout a la maniere que l'evesque se presente a la messe pour faire sacrifice a dieu: en telle forme et maniere se presenta dieu le createur le jour du grant vendredy pour faire sacrifice à dieu son pere pour nos pechiez. Il porta la croche, ce fut la croix. La mittre sur la teste ce fut la couronne d'espines. Les sandales et les rubys vermeilz ce furent les cloux qui luy percherent les mains et les pieds. La cappe vermeille ce fut son precieulx sang qui le couvrist depuis la teste jusques aux pieds. Et comme dist nostre epistre, il ne sacrifia pas du sang des chevreaux ne des veaulx. Mais son propre sang il respandit tout pour l'amour de nous. Puis donc que le cas est itel que dieu le createur a tant souffert pour l'amour de nous, faisons quelque chose pour l'amour de luy. Mectons la main a l'oeuvre, lessons nostre meschante vie, rasons et destruitons la mauldite vile de Jherico la vie des pechies. Et c'est de quoy je veulx suader enmi le teusme allegué, secundum verba assumpta que presunt: sit civitas Jherico anathema et omnia que in ea sunt. De la, Seigneurs, que disent les parolles.

Hem, hem, hem.

Affin que a l'honneur de dieu, au salut de voz ames, et de la myenne je vous puisse dire quelque chose dont vous soyez meilleurs, nous saluerons la dulce vierge bieneuree advocate des pecheurs, et dirons le beau Ave Maria.

Sit civitas Jherico anathema et omnia que in ea sunt; loco et capitulo prelibatis et prenotatis. A la maniere acostumee enmy mes sermons, nous aurons au commencement une belle question theologale, decidee et determinee enmy la doctrine des theologiens. Et l'avons notee de nos maistres, mismement

du glorieux amy de dieu le docteur devot monseigneur saint Bonaventure, distinctione sexta decima quarti sententiarum. La question estoit hier, a savoir se nous devons avoir repentance de nos pechiez qui sont une foiz bien confessez et examinez. Saint Bonaventure nous disoit, et quant il ne l'auroit jamais dit, il gist en raison, que dieu le createur nous pardonne nos pechiez, par itel si, que a cesque fois qu'il nous en soviengne il nous desplaise de les avoir commys. Tirez oultre. Utrum de maiori peccato sit habenda maior contricio: dist le glorieux amy de dieu monseigneur saint Bonaventure et dit bien: quod quanto maius est peccatum, tanto maior debet esse contricio. Voire dit le docteur subtil Le Scot, qui estoit une faulte beste il veoit cler comme ung lusar, quod si capitur contricio tanquam displicencia offense, sed si capitur tanquam deletiva culpe, tunc unica sufficit.

Qu'en dictes vous dames, serez vous bonnes theologiennes, et vous aultres gens de court, que vous *samble il, mett*erez vous la main a l'oeuvre? Vous y devez le guet. Dictes moy par vostre arme[172]), s'il vous plaist, avez vous point poeur d'estre dampnez? Et frere, direz vous, pourquoy serons nous dampnez, ne veez vous pas que nous sommes si soingneulx de venir à vos sermons tous les jours, et puis nous allons a *la* messe, nous jeusnons, nous faisons des aulmones, nous disons tant d'oroisons, dieu aura pitie de nous et nous exaulcera. Seigneurs vous dictes bien, mais vous ne dictes point tout, je vous asseure seigneurs si vous estes en pechie mortel, dieu ne vous exaulcera pas en vos prieres et oroisons. Erubescimus sine lege loqui, ce nous seroit honte de dire quelque chose qui ne fust fondee en raison et en droit. Si vous estes legistes nuls de vous, vous avez une belle loy civile: la on dist l'empereur que si ung homme est serf ou esclave, il doit estre degecte et deboute de toute procuracion et advocasserie et ne sera point ouy en justice que s'il a desservi la mort, il ne porra appeller qu'il n'aye la teste trenchie ou ne soyе pendu au gibet. Je requiers au grant empereur qui est la sur qu'il ne nous face mye le tour. Apres vient le pape qui ne porte point d'espee et dist en sa decretale que nul de servile condicion ne poeult estre promeu a quelque benefice espirituel. Vous avez ung aultre

[172]) Soll wol heissen: âme.

loy civile qui dist que quant l'on achate ung heritaige, se le vendeur y met des condicions, il les fault toutes garder sans en laisser une, aultrement le marchie est nul. Nous achetons l'heritaige de paradis. Le vendeur, c'est dieu le createur, nous y met des condicions, ce sont ses commandemens, si nous en laissons ung, le marchie est nul. Vous plait il oyr non pas le droit civil ne le droit canon, mais le droit et commandement divin, je cuyde que celluy la ne mentist oncques, du premier quant il dist in peccatis vestris moriemini; Johannis octavo. Ce fust dieu le createur qui le dist aux Juifz. Vous mourrez, dist il ou poeut ainsy dire, en voz pechiez, et sy ne faites penitence et vous estez hors de la servitude du dyable, jamais ne serez exaulcez en voz prieres, car tant que nous sommes en ung seul pechie mortel nous sommes serfz et esclaves au dyable d'enfer. Et du second: frere, qu'en direz vous? or acoutez, m'entendez. Saint Jaques nous en parle en sa canonique. Or dictes sainct Jaques mon amy: si quis totam legem servaverit, offenderit autem in unum, factus est omnium reus. Vela le texte a la paine du livre. Il n'y a mot qu'il ne vaille son pesant d'or. Acoustez: mot, cailla. Ce n'est ne fable ne mensonge. Il est escript du doit de dieu, dit le benoit saint Jaques. Quiconques aura garde toutte la loy, et deffaillera en l'ung des commandemens, il sera coupable de tous les aultres. Certes seigneur il ne suffist mye de dire, je ne suys pas murtrier, je ne suys pas larron, je ne suys pas adultere: se tu as failly au moindre tu es coupable de tous, il ne fault qu'ung petit trou pour noyer la plus grant navire qui soit sur la mer, il ne fault que une petitte faulse poterne pour prendre la plus forte vile ou le plus fort chasteau du monde, il ne fault que une petite fenestre ouverte pour desrober la plus grant et puissant bouticle de marchant qui soit en Bruges. Helas pecheur, puisque pour deffaulte d'ung nous sommes coulpables de tous, qu'est il de vous aultres qui en rompez tant tous les jours? A qui commenceray je? Le premier a ceulx qui sont en ceste courtine, le prince et la sua altese la princesse, je vous asseure seigneur qu'il ne souffist mye d'estre bon homme, il fault estre bon prince, il fault faire justice, il fault regarder que vos subjetz se gouvernent bien. Et vous dame la princesse, il ne souffist mye d'estre bonne femme, il fault avoir regard a vostre famille qu'elle se gou-

verne bien selon droit et raison. J'en dictz autant a tous aultres de tous estatz, a ceux qui maintiennent la justice, qu'ilz facent droit et raison a chascun. Les chevaliers de l'ordre qui faictes les sermens qui appartiennent à vostre ordre, les sermens sont bien grans comme l'en dist, mais vous en avez fait ung aultre premier que vous gardez mieulx, c'est que ne ferez riens de tout ce que vous jurerez. Ditz je vray, quen que vous plaist? En bonne foy, frere, il est ainsy. Tyrez oultre, estes vous la les officiers de la pannetrye, de la frutterye, de la boutilerie, quant vous ne devriez desrober que ung demy lot de vin ou une torche, vous ni fauldrez mye. En bonne foy, frere, vous ne dictes que du moins. Ou sont les tresoriens, les argentiers? estes vous la qui faictes les besoingnes de vostre maistre, et les vostres bien? Accoustez, a bon entendeur il ne fault que demy mot. Les dames de la court, jeunes garches, illecques il fault laisser vos alliances, il n'y a ne sy ne qua. Jeune gaudisseur la, bonnet rouge, il fault laissier voz regardz. Il n'y a de quoy rire, non, femmes d'estat, bourgeoises, marchandes, tous et touttes generalement quelz qu'ilz soient. Il se fault oster hors de la servitude du diable et garder tous les commandemens de dieu, en les gardant vous raserez et destruirez la cite de Jherico. Et c'est de quoy je voeulx suader enmy le teusme allegue, secundum verba assumpta que presunt, sit civitas Jherico anatema et omnia que in ea sunt. Vela seigneurs que disent les parolles.

Hem, hem, hem.

Nous aurons deux parties; et les deux parties declarees nous aurons la fin. La premiere elle sera sacri evangelii expositiva. La seconde elle sera vanitatis mundane sub typo civitatis Jherico destructiva. L'evangile du jourd'huy, seigneurs, c'est l'une des belles de touttes celles de quaresme, ceteris paribus. Pour ce qu'il est anuyt dimence, elle sera divisee en deux parties, la premiere nous la dirons en ce present sermon, comment les Juifs reprindrent nostre Saulveur en ses sermons, et la responce qu'il leur fist. La seconde nous la dirons apres disner a une heure, comment les Juifs voulurent lapider nostre Seigneur, et comment il se sauva. L'hystoire est tele: ung jour apres plusieurs argumens et repliques qu'avoient fait les Juifs a nostre Sauveur, il leur repondist en tele maniere: quis

ex vobis arguet me de peccato? si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi? qui ex deo est, verba dei audit, propterea vos non auditis, quia ex deo non estis. Vela le texte tout rent. En ceste partie nous sont demonstrees les condicions que doit avoir ung bon prescheur. La premiere si est, qu'il doit estre de bonne vie. Et ce nous demonstre nostre Saulveur par ce qu'il dist aux Juifs: quis ex vobis arguet me de peccato, qui sera celluy de vous qui me reprochera de pechie. Les Juifs ne sceurent que respondre, car il ne pecha oncques. Pource que c'estoit la rigle apres laquelle tous crestiens se doivent gouverner, c'estoit raison que la rigle fust juste. La seconde condition que doit avoir ung bon prescheur, c'est qu'il doit preschier verite. Et ce nous est demonstre par ce qu'il dist, si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi, si je vous dis verite, pourquoy ne me creez vous pas. Encore ne sceurent que respondre, car ils scavoient bien qu'il disoit verite. En apres nous est demonstre qui sont ceulx qui prouffitent au sermon, et qui sont ceulx qui n'y prouffitent pas, par ce qu'il dist qui ex deo est verba dei audit, propterea vos non auditis quia ex deo non estis; qui est de la part de dieu, il ot la parolle de dieu, et pource vous ne l'oez pas, car vous n'estes point de sa part. Saint Gregoire vient qui florette cette matiere et dist qu'ils sont quatre manieres d'auditeurs; les premiers ceulx qui viennent aynon pour reprendre le prescheur ou pour veoir ceulx qui sont au sermon; les seconds sont ceulx qui oyent preschier et n'en retiennent riens et n'en font conte; les tiers sont ceulx qui oyent et retiennent mais ne s'amendent point pourtant, et touttes les troys manieres de gens s'en vont avec les dyables. Les quatriesmes sont ceulx qui oyent et retiennent et mettent la doctrine a execution et s'amendent. Or levez les esperitz, qu'en dictes vous seigneurs, estes vous de la part de dieu? Le prince et la princesse, en estes vous? baissez le front. Vous aultres gros fourrez, en estes vous? baissez le front. Le chevaliers de l'ordre, en estes vous? baissez le front. Gentilzhommes jeunes gaudisseurs, en estes vous? baissez le front. Et vous jeunes garches, fines fumelles de court, en estes vous? baissez le front, vous estes escriptes au livre des dampnez, vostre chambre est toutte merquee avec les dyables; dictes moy, s'il vous plaist, ne vous estes vous pas myrees au jour-

d'huy, lavees et espoussetees? Oy bien, frere; a ma voulente que vous fussiez aussi soingneuses de nectoyer vozames. Quel remede, frere? Je voeulx dire que se le temps passe, si pro quia proch dolor, il y a eu des faultes, laissons nostre mauvaise vie, dieu aura pitye de nous, si que non, je vous convie avec tous les dyables. Retournons a dieu, rasons les murs de la cite de Jherico, la vie de peschiez, et c'est de quoy j'ay voulu touchier tout au long de ce quaresme, secundum verba assumpta que presunt, sit civitas Jherico anathema et omnia que in ea sunt. Vela seigneurs que disent les parolles.

Hem, hem, hem.

Il reste le second, c'est de destruire et raser la maudite vile de Jherico. Frere mon amy, que nous en direz vous? Seigneurs, je vous ay dit au commencement de ce quaresme que quant Josue vint devant la cite de Jherico pour la destruire avec les enffans d'Ysrael qui estoient en nombre vicens mile combatans, dieu le createur luy dist; *Josue, dist il, tu feras* porter l'arche du testament par sept prestres, lesquelz auront chascun une trompille en leur main, et six jours de routte circuiront et feront ung tour autour de la cite, et tu les suyvras et tout ton ost; au septieme jour chascun prestre sonnera sa trompille don, don, don, don, don, et criera vile gaignie. Lors les murailles de la vile fonderont en abisme, tu entreras dedens et mettras a mort les sept capitaines qui y sont assavoir Amoreum, Etheum, Eveum, Eretium, Pheretium, Gebuseum, et Chananeum, et tous aultres hommes et femmes et enfans que nul n'en eschappe, fors Raab la bonne femme qui logea et sauva les explorateurs et espies que tu y envoyas, laquele aura pour signe une corde rouge pendant hors de sa fenestre; et toutte la vile et ce qui est dedens tu bruleras, reserve l'or, l'argent, l'arain, l'estaing et le fer, ces choses garderas tu pour faire sacrifice a dieu. Josue vint lors devant la vile et la mauldist disant, sit civitas Jherico anathema et omnia que in ea sunt, la cite de Jherico soit mauldite et tout ce qui est dedens; puis fist ce que dieu lui ot commande, et lors fondirent les murs en abisme et la cite fut toute destruitte et rasee, et n'en eschappa que Raab la bonne hostesse, ainsy que vous orrez avant pasques si dieu plaist. En apres j'ay voulu dire et demonstrer que ceste vile de Jherico, avec ses sept ca-

pitaines, c'est nostre vye mondaine plaine des sept pechiez mortelz, laquele est mauldite de dieu le createur pour la raser et destruire. Il fault faire tout ce que dieu commanda a Josue. Et premier fault abatre le bollewercq, l'avantmur et la muraille. Le bollewercq qui nous empesche a destruire nostre vie mondaine c'est delectatio peccati, le plaisir que l'on prend au pechie. L'avantmur c'est amor mundi, l'amour du monde et des vanitez. La muraille c'est contemptus dei, contempner, habandonner, ne tenir compte de dieu. Apres il fault faire les six circuytes au tour de la vile. Ce sont six consideracions que nous devons avoir touchant nostre vie de pechies. La premiere, vilitas peccati, la vilite, la meschante du pechie, dont dist Seneque le payen, si scirem deos ignoscituros et homines ignoraturos, non tamen dignarer peccare propter vilitatem ipsius peccati, quant je scauroye que les dieux me deussent pardonner, et les hommes n'en deussent riens savoir, touttes fois si ne daigneroye je pechier pour la vilite du pechie. La seconde consideracion est peccati instabilitas, la muablete du pechie, car pechie rent ung homme muable et lui oste son bon propos qu'il a de bien faire. La tierce c'est peccati cecitas, l'aveuglissement du pechie, car pechie aveuglist le pecheur, qui ne cognoist ne dieu ne soy mesmes. La quatrieme, peccati periculositas, le peril du pechie, car l'ung pechie attire l'aultre. La cinquieme, peccati gravitas, la pesanteur du pechie, car pechie apesantist le pecheur telement qu'en la fin le boute en enfer. La sixieme, peccati dampnositas, le dommaige du pechie, car par pechie nous perdons le royaulme de paradis. Apres que les six circuites sont faitz, il fault sonner les sept trompilles, ce sont sept choses que l'on doit preschier aux mondains. La premiere c'est la foy, comment nous devons avoir vraye foy. La seconde ce sont les dix commandemens, comment nous les devons garder. La troisieme c'est confession, comment nous devons confesser. La quatrieme c'est restitucion, comment l'on doit restituer. Nous avons parle des trois premieres, nous en commencherons en ce present sermon la quatrieme. Frere mon amy, que nous direz vous de ceste quatrieme trompille? Seigneurs, je veulx dire qu'il fault restituer ce qu'on a d'aultruy. Je l'en ay preschie aultres foiz en France, il y a environ cincq ans petit plus ou petit moins.

Mais pour bien restituer, il fault scavoir cinq choses. La premiere, propter quid, pourquoy l'on est tenu de restituer. Seigneurs, la rayson est bonne, car justice le voeult, charite le requiert, la loy divine le commande. Justice le voeult, car il est escript en droit: Juris precepta sunt hec: honeste vivere, alterum non ledere, jus suum unicuique tribuere; les commandemens de justice sont telz: honnestement vivre, non bleschier aultruy, et rendre a chascun ce qu'il luy appartient. Charite le requiert, car il est escript: alteri non feceris quod tibi fieri non vis, ne fais a aultruy ce que tu ne vouldrois que l'on te fist. La loy divine le commande, nous l'avons Mathei quinto, la ou dist dieu le createur: si offers munus tuum ante altare et recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te, vade prius reconciliare fratri tuo, et tunc veniens offer munus tuum; dist le createur ou poeult ainsy dire: si tu voeulx offrir ton offrande a dieu, et ton frere ton proiesme se plaint de toy, va t'en premier appaisier ton frere et puis offre ce que *tu voeulx*, aultrement son offrande ne me sera point agreable. La seconde chose que l'on doit scavoir touchant restitucion c'est quando, quant l'on doit restituer. Dieu le createur le nous demonstre quant il dist vade prius, va t'en premier, c'est a dire qu'il nous fault restituer le plus tost que nous porrons, aultrement noz bonnes oeuvres ne nous seroient point meritoires. Apres dirons quid et qualiter, quoy et comment. Or levez les espritz. Qu'en dictes vous seigneurs? regardez moi tous. Estes vous la les usuriens plains d'avarice? Certes il fault restituer, et ne souffist mye de dire: je ferai dire des messes, je donneray pour l'amour de dieu; il fault rendre les biens a ceulx a qui ilz sont, ou jamais n'entrerez en paradis se le grand dyable ne vous y porte. Baillifz, escouttestetes, escabins et toutte tele maniere de buillon, qui composez les povres gens et ne laissez vos rapines, ne pechiez pour preschement ou doctrine que vous oyez. Seigneurs vous estes durs, mais vous trouverez plus dur que Vous. Quel remede, frere? Il fault laisser voz pechiez, et rendre a chascun ce qu'il luy appartient. Vous y penserez; Dieu vous en doint la grace. Le pater noster et ave Maria, et une Ave Maria pour mon intencion.

VIII.

Ueber das Princip der welterlösenden Macht des Christenthums.

Von

Dr. th. J. F. Bruch,

ordentl. Professor am protest. theol. Seminarium, Prediger und kirchlichem Inspector in Strassburg.

Inhalt.

Alles was von Gott geboren ist, überwindet die Welt; und unser Glaube ist der Sieg der die Welt überwunden hat (1 Joh. 5, 4).

Einleitung.

Ueber das von dem Vater ihm aufgetragene Werk hat Jesus Christus selbst sich so oft und so deutlich erklärt, daß man darüber unmöglich in Zweifel sein kann. Allgemein anerkannt ist, daß er es mit den äusserlichen Angelegenheiten der Menschen nicht zu thun hatte; politische Zwecke blieben ihm jederzeit fremd; die Begründung irdischer Wohlfahrt lag ausserhalb seiner Absichten. Sein Reich war nicht von dieser Welt. Auf die geistigen und ewigen Angelegenheiten der Menschen bezog sich einzig und allein sein unermüdliches Streben. Sein Werk war ein Werk geistiger Erlösung, wiefern durch die allgemeine Herrschaft des Irrthums und der Sünde das geistige Leben der Menschen in den tiefsten Verfall gerathen war. Wie angelegen er es sich auch sein ließ die Menschen zum Bewusstsein der von ihnen so schmählich verkannten religiösen und sittlichen Wahrheiten zurückzuführen, so war doch ihre Belehrung und Erleuchtung nur ein Theil seines Werkes. In seiner Ge-

sammtheit umfasste es den Menschen nach allen Richtungen seines innern Lebens. Indem er die höchsten dem menschlichen Geiste zugänglichen Wahrheiten auf eine lichtvolle, Jedermann verständliche Weise verkündigte, wollte er zugleich durch dieselben die in tiefen Schlummer versunkenen heiligen Gefühle des Herzens wieder erwecken, und dem Willen die Richtung ertheilen auf die höchsten geistigen und ewigen Güter. Den Geist der Menschen von allen den ihn hemmenden, trübenden, verunreinigenden Gewalten zu befreien, das Leben desselben zu mächtiger Entfaltung zu bringen, und weil alles geistige Sein auf Gott ruht, die Menschen zu dem unendlichen Geist zurückzuführen, zwischen ihnen und ihm eine innige Gemeinschaft zu stiften, in welcher sie ihr wahres, ewiges Heil finden sollten, das war der erhabene Zweck der irdischen Erscheinung Jesu, der ihm unaufhörlich in klarem Lichte vorschwebte, und dessen Verwirklichung er alle seine Kräfte, sein ganzes Leben widmete. Da indessen jede geistige Bildung nur in der lebendigen Gemeinschaft der Menschen mit Menschen gedeihen kann, so ging Jesus darauf aus, einen Verein, einen Bund, ein Reich zu stiften; ein Gottes-Reich, weil auf Gott ruhend und Gott zum letzten Ziel habend; ein himmlisches Reich, weil das ewige Heil bezweckend und bestimmt erst jenseit der Grenzen dieses irdischen Daseins zu seiner Vollendung zu gelangen. Diesem Reiche sollte die ganze Fülle der von ihm verkündigten göttlichen Wahrheiten anvertraut werden: er selbst wollte fortdauernd in demselben gegenwärtig bleiben durch seine Lehre, sein Bild, seinen Geist. In unaufhörlicher Bewegung erhalten durch die ihm inwohnenden Lebenskräfte, geschützt, regiert von dem Ewigen, sollte dieses Reich, zuerst ein unscheinbares Senfkorn, sich unwiderstehlich verbreiten, von innen heraus immer herrlicher sich entwickeln, und am Ende die ganze Menschheit in sich aufnehmen, sie vereinigen zu einer einzigen Gott ergebenen, in ihm lebenden und in ihm seeligen Familie. Wie seine Liebe, so umfasste auch sein Werk die ganze Menschheit, alle Geschlechter derselben bis zum Ende der Tage.

Wo lebte vor der Erscheinung Christi ein Weiser, in welchem von solch' einem Werke auch nur eine leise Ahnung aufgestiegen wäre? Hätten wir auch keinen andern Grund an die Göttlichkeit Jesu zu glauben, schon das Werk das er unternahm würde hinreichen uns zu überzeugen, dass er eine ausserordentliche Persönlichkeit war, und dass in ihm die Menschheit mit der Gottheit in eine Verbindung getreten war, wie sie sonst nirgends vorkam und auch niemals wieder stattfinden wird [1]).

[1]) Es gilt noch immer, was Reinhard in seinem bekannten Werke, „über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten

Gehn wir von diesem erhabenen Begriffe des Werkes Jesu aus, so muß uns die genaue Uebereinstimmung desselben mit der Bestimmung des Menschen und mit dem über der ganzen Geschichte schwebenden und dieselbe ordnenden Weltplane Gottes vollkommen einleuchten. Gleichwie jene in dem Geist des Menschen begründet ist, so bezieht sich auf denselben auch dieser. Das kann Niemand in Abrede stellen, der mit dem Christenthume darin einverstanden ist, daß der Mensch seinem eigentlichsten Wesen nach Geist, und daß der leibliche Organismus nur die unaufhörlich wechselnde Erscheinungs-Form des Geistes in dieser Weltordnung ist, die eben deßwegen auch nur auf die Dauer des irdischen Daseins berechnet ist und durch eine andere ersetzt werden muß, wenn der Geist zur Fortsetzung seines Lebens in eine höhere Sphäre berufen wird. Vermöge seiner Endlichkeit steht der Mensch unter dem das ganze Reich der endlichen Dinge beherrschenden Gesetze des Werdens. Die Bestimmung desselben kann daher in nichts Anderem bestehen als in dem Werden des Geistes. Entwicklung des Geistes und der ganzen unermeßlichen in ihm ruhenden Kraft- und Lebens-Fülle bis zur Vollendung, vollkommene Verwirklichung der Idee des Geistes, das ist das große Ziel zu welchem der Mensch von seinem Schöpfer berufen ist. Wiefern nun der Mensch, als Geist, göttlichen Geschlechtes ist, (Ap. G. 17, 28) so kann seine Bestimmung auch als vollendete Entfaltung des ihm inwohnenden göttlichen Ebenbildes begriffen werden. Die Gesetze dieses geistigen Werdens und Seins, dieser endlosen Evolution des göttlichen Princips im Menschen, liegen in dem Geiste selbst; es sind die Gesetze des Denkens, Fühlens und Wollens, die von Gott mit dem Geist gesetzt und unvergänglich sind wie Dieser. Beziehen wir die Bestimmung des Menschen auf die wesentlichsten Vermögen seines Geistes oder vielmehr die Grundrichtungen seines geistigen Lebens und hiermit seiner geistigen Selbstoffenbarung: so ergiebt sich uns für die theoretische Richtung die möglichst vollkommene Erkenntniß der Wahrheit, für die praktische, vollkommene Güte des Wollens und Handelns, und in Beziehung auf das diese beiden Richtungen vermittelnde Gefühl, vollendete Entfaltung aller geistigen Gefühle und in und

der Menschen entwarf", über diesen Gegenstand gesagt hat. Man vergl. was Heubner darüber bemerkt, in der 5. Aufl. dieses Werks, Anhang IV. Selbst Kant stimmt dem Gesagten zu (Rel. innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1. Aufl. S. 133: „Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern von Gott selbst erwartet werden kann".



mit denselben einer reinen, allgenügenden *Seligkeit*. Es ist nämlich zu bemerken, daß das Wohlsein, im ganzen Reiche der endlichen Wesen, nie etwas Andres ist als Lebensgefühl. Je reiner, kräftiger, harmonischer das Leben eines Wesens sich entwickelt und offenbart, desto größer ist auch die Fülle des dasselbe durchdringenden Wohlseins. Höchste Entfaltung des menschlichen Geistes in theoretischer und praktischer Richtung wäre hiermit nothwendig auch höchstes Wohlsein, vollkommene innere Beseligung. — Indem der Ewige den endlichen Geistern diese Bestimmung anwies, legte er auch in die Tiefe ihres Wesens eine treibende Kraft, welche sie nie ruhen und rasten lässt, sondern beständig drängt das Werk ihrer Selbstentfaltung weiter und immer weiter fortzusetzen. Dieß ist der mächtige Lebenstrieb, der jedem Geiste inwohnt und aus dem Wesen desselben quillt. Gleichwie die Pflanze den Trieb ihrer Entfaltung in sich selbst trägt, so der Mensch den Trieb nach Entwicklung seines geistigen Seins. Darum fühlt sich der Mensch unbefriedigt solange er noch nicht die letzte Höhe seiner geistigen Vervollkommnung erreicht hat. Dieß erklärt uns, warum in dem gegenwärtigen Dasein der Mensch niemals zu voller Genüge gelangt, sondern, welchen Standpunkt er auch erreicht haben möge, nach Höherem und Vollkommnerem strebt. Auch giebt uns dieß den Schlüssel zum Verständniß der schmerzlichen Bewegung welche in dem Menschen entsteht, so oft er vom richtigen Wege seiner Entwicklung abirrt und sein inneres Leben in eine abnorme Richtung geräth. Irrthum und Sünde sind Quellen geistigen Schmerzes, weil sie geistige Ausartungen, Hemmungen und Trübungen des geistigen Seins sind.

Indeß haben wir die Bestimmung des Menschen noch nicht vollständig begriffen, solange wir unbeachtet gelassen haben, daß der Geist des Menschen von Gott ist, und daher auch in seinem Sein auf Gott ruht, von ihm getragen und bedingt wird. Gleichwie der Gedanke in unzertrennlicher Verbindung mit dem ihn producirenden Geiste steht, und aufhören würde zu sein, wenn er sich von dem Geiste losreissen könnte: so lebt und webt der Mensch in Gott und würde in das Nichts versinken, wenn er die Bande zerreissen könnte die ihn an den Urgrund seines Seins knüpfen. Jede Entwicklung unseres Geistes ist folglich eine *Vertiefung in Gott*, und Vollendung des geistigen Werdens wäre der Eintritt des Geistes in die möglich innigste *Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Geiste*. Aus diesem metaphysischen Verhältnisse des Geistes mit Gott entspringt das uns allen inwohnende Gottesbewusstsein. Sich verschmelzend mit diesem wird der geistige Lebenstrieb zum Triebe nach dem Absoluten, zur innigen Sehnsucht nach vollendeter Gemeinschaft mit dem Ur-

grunde alles Seins. Alle Richtungen der geistigen Entfaltung des Menschen treten uns, wenn wir sie von diesem Gesichtspunkte aus betrachten, in ein neues Licht. Das verlangende Streben nach Wahrheits-Erkenntniß erscheint nur als Streben nach Erkenntniß Gottes. Ist es ja doch auch sicher, daß, weil die Welt nichts Anderes ist als die ewige Selbstoffenbarung Gottes, jede Wahrheit Beziehung auf Gott hat. Die aus der Weltbetrachtung herantretenden Probleme finden erst in der Gottes-Idee ihre genügende Lösung. Vollendete Welt-Erkenntniß wäre zugleich vollendete Gottes-Erkenntniß, gleichwie umgekehrt die lichtvolle Gottes-Erkenntniß nicht nur die nothwendige Bedingung der rechten Welt-Erkenntniß ist, sondern diese sogar in sich schließt. Auf der andern Seite erscheint uns die sittliche Bildung des Willens als harmonische Vereinigung desselben mit dem göttlichen Willen, als praktisches Eins-sein mit Gott. So ist es auch einleuchtend, daß das Gefühl sein wahres Genüge, seine rechte Beseligung nur in Gott finden kann, weil nur in der innigen Lebensgemeinschaft mit ihm das rechte Leben des Geistes gefunden wird. Verknüpfen wir nun diese verschiedenen in sich zusammenhängenden Elemente der wahren geistigen Bildung in die Einheit eines Begriffs, so erhalten wir den des Einswerdens mit Gott, auf den Jesus selbst als auf das höchste Ziel unsres Strebens hinweiset, (Joh. 17, 21 — 23) und in welchem wir wirklich den treffendsten Ausdruck für unsere wahre Bestimmung gefunden haben.

Alles ist von Gott, durch Gott, für Gott (Röm. 11, 36)! Das ist ein tiefsinniges Wort, welches das ganze Verhältniß des Reichs der Endlichkeit zu dem Unendlichen ausspricht. Alles ist von Gott und durch ihn: Er ist der Urgrund von Allem was da ist. Das ganze Reich der vernunftlosen Wesen ist von ihm absolut gesetzt und geordnet; es ruht auf ihm und findet nur in ihm Sein und Bestand. Allein auch für Gott ist die Gesammtheit dieser Wesen: denn alles Schaffen Gottes ist nichts anders als Selbstoffenbarung desselben, Heraussetzung der ihm immanenten Ideenfülle in die Erscheinung, und eben hierdurch Verendlichung derselben. Die Welt ist ein Abbild Gottes; allein als endliche ein inadäquates Abbild. Deßwegen ist sie auch in unaufhörlicher Evolution begriffen. Das Schaffen Gottes hat nie angefangen und wird nie aufhören; es ist ewig wie er selbst, und hat zum Zwecke immer neue Ideen Gottes, oder doch dieselben Ideen in neuen Formen zur endlichen Erscheinung zu bringen ²). Darum entstehen die

²) S. was darüber weitläufiger gesagt ist in des Verfassers Werke: über die Eigenschaften Gottes, S. 143 ff.

Wesen der Natur, und vergehen wieder; ganze Reiche von Wesen gehn unter; und alle werden wieder durch andere ersetzt. Und jedes einzelne Wesen das zum Dasein gelangt, und jedes neue System von Wesen ist eine Variante Dessen was schon dawar, und bringt göttliche Ideen unter neuen Formen zur endlichen Erscheinung und durchläuft eine Reihe von Bildungsmomenten bis es sich erschöpft hat.

Wenn jenes inhaltreiche Wort des Apostels auf die vernunftlose Welt seine volle Anwendung findet, um wieviel mehr auf die vernunftbegabte! Auch das Reich der endlichen Geister ist von Gott ausgegangen und ruht auf ihm und wurzelt mit seinem Sein in diesem seinen absoluten Urgrunde. Daher ist es durchdrungen, bis in seine Tiefe, von dem Gottesbewusstsein, ob dasselbe sich nur dunkel ankündigen, oder in hellem Glanze die Geister durchleuchten möge. Ist dieses Reich von Gott, so ist es auch, und in ungleich höherem Maaße als das Reich der vernunftlosen Wesen, für Gott. Denn in ihm offenbart sich der unendliche Geist in höherer Potenz; es ist ein viel adäquateres Abbild von ihm als jenes; dennoch aber noch kein vollkommenes Abbild. Wie könnte was seinem Wesen nach endlich ist, das Unendliche vollkommen darstellen? Darum herrscht auch in ihm das Gesetz steten Wechsels. Jeder einzelne Geist bringt eine göttliche Idee unter eigenthümlicher Form zur Erscheinung; wie vielmehr jede einzelne der zahllosen Geister-Familien, die in der Unermeßlichkeit der Schöpfung zerstreut sind! Nicht allein aber durch die unaufhörlich in ihm stattfindenden Variationen vollzieht dieses Reich die göttliche Selbst-Offenbarung, sondern auch durch die endlose Entwicklung zu der alle zu ihr gehörige Wesen berufen sind. Ausgestattet von Gott mit unbegrenzter Perfectibilität, streben alle vernünftige Geister dahin, die ganze ihnen anvertraute Kraft- und Lebens-Fülle zu immer vollständigerer Entfaltung zu bringen und sich eben hiedurch zu immer vollkommnerer Aehnlichkeit mit Gott zu erheben. Der sie bis in die Tiefe ihres Wesens durchdringende und bewegende Lebenstrieb lässt sie, in dieser Hinsicht, nie ruhen noch rasten. In dem Reiche der Geister ist keine Erstarrung, kein Stillstand möglich. Unwiderstehlich vorwärtsgetrieben, ringt es nach höherer Verklärung und Verähnlichung mit Gott, und weil er der Urgrund seines Seins ist, nach innigerer Vereinigung mit ihm. Gott ist, so zu sagen, die Central-Sonne des ganzen unermeßlichen Geister-Reiches; allein eine Sonne die nicht bloß die Urquelle des dasselbe durchleuchtenden Lichtes, sondern auch des dasselbe bewegenden Lebens, Urbedingung seines Seins selbst ist. Und die Geister beschränken sich nicht darauf um diese Sonne in nähern oder ent-

ferntern Kreisen zu graviti ren, sondern ihr Sehnen und Streben geht vielmehr dahin sich mit ihr zu vereinigen; eine Vereinigung die aber, weil das Endliche von dem Unendlichen durch eine endlose Distanz getrennt ist, nie vollständig vollzogen werden, sondern immer nur eine approximative sein kann.

Ist dieses nun die dem endlichen Geister-Reiche von Gott angewiesene Bestimmung, so können wir auch versichert sein, daß sein ganzes Wirken und Walten in diesem Reiche die Führung desselben zu dem ihm gesteckten Ziele zum höchsten Zweck haben werde. Nichts wäre absurder als sich vorzustellen, daß der Ewige, nachdem er das vernünftige Geister-Reich geschaffen, sich gleichsam von demselben zurückgezogen und es der Wirksamkeit der ihm verliehenen Kräfte allein überlassen habe. Allerdings sagt der Apostel Paulus (Ap. G. 14, 16), daß „er in den vergangenen Zeiten habe lassen alle Heiden wandeln ihre eigenen Wege"; allein er setzt unmittelbar darauf hinzu, daß Derselbe sich nirgends unbezeugt gelassen habe. Jene Vorstellung wäre ein verwerfliches Vergessen der Bedingtheit aller vernünftigen Geister durch den unendlichen Geist, und der Immanenz derselben in Gott und Gottes in ihnen; es wäre nicht weniger ein Vergessen der täglich sich wiederholenden Erfahrung, daß „es auf unser Wollen und Laufen nicht ankommt" (Röm. 9, 16), sondern auf die Fügungen der höhern Macht die über uns waltet. Wie sorgfältig wir auch alle unsere Entschlüsse und Handlungen abwägen, mit welcher Energie des Willens wir auch nach den Zwecken streben die wir uns vorsetzen, bei uns steht es dennoch nicht den Gang unseres Lebens nach Gutdünken anzuordnen. Jeden Augenblick treten uns Ereignisse entgegen, die durch keine Klugheit vorauszusehn waren, durch keine Anstrengungen abgewandt werden können. Was ist das für eine Macht die über uns waltet? So frägt Derjenige gar nicht der von dem lebendigen Glauben durchdrungen ist, daß das All der Dinge auf Gott als seinem absoluten Urgrunde ruht. Er weiß es, daß Gott den einzelnen Menschen und die gesammte Menschheit, auf geheimnißvollen Wegen, zu dem Ziele ihrer Bestimmung hinleitet. Zu erforschen zwar, wie dieses Wirken und Walten des Ewigen mit dem Wollen und Streben der endlichen Geister zusammenhange, das ist uns nicht möglich. Nur Soviel wissen wir, daß dasselbe unserer Freiheit nicht den mindesten Abbruch thut. Diese ist Sache unsers innern Lebens. In diesem Gebiete läßt uns auch Gott gewähren; er legt unserem Willen keinen Zwang auf. Allein sobald die Willens-Entscheidung in das Aeusserliche hinaustreten und sich geltend machen will, berührt sie das Gebiet der göttlichen

Regierung, weßhalb so oft unsere ernstesten Entschlüsse, ungeachtet aller unserer Anstrengungen, zu keiner Ausführung gelangen können. Auch das wissen wir, daß das göttliche Wirken und Walten sich jederzeit nach unsern sittlichen Bestrebungen richtet. Auf anderem Wege führt uns Gott und spricht zu uns durch andere Erfahrungen, wenn wir unsern Willen dem seinigen unterwerfen, als wenn wir uns von ihm entfernen und gegen seine heiligen Gebote uns auflehnen. Das ganze Wirken und Walten Gottes in dem Reiche der endlichen Geister ist ein großes, von seiner unendlichen Weisheit und Güte getragenes Erziehungswerk, abzweckend auf die vollendete Entfaltung der in ihnen ruhenden Kraft- und Lebens-Fülle, auf ihre innigst-mögliche Vereinigung mit ihm selbst. Dieses Werk Gottes umfasst alle einzelne Menschen, alle Völker, alle Geister-Familien. Ist auch das Ziel welches Gott allen vorgesteckt hat dasselbe, so sind es die Wege nicht auf welchen er sie zu diesem Ziele heranführt. Wie kein Mensch dem andern vollkommen gleich ist, so kann auch bei keinem einzigen das göttliche Erziehungswerk ganz das gleiche sein wie bei einem andern. Auf den verschiedensten Pfaden leitet der Ewige die einzelnen Elemente des unermeßlichen Geister-Reiches zu dem strahlenden Ziele ihrer Bestimmung. Die unendliche Verschiedenheit der Individualitäten in diesem Reiche, welche eine nothwendige Bedingung der in demselben stattfindenden Lebensbewegung ist, hat zur unausbleiblichen Folge eine unendliche Verschiedenheit in dem Entwicklungsgange der einzelnen Menschen, Völker und Geister-Gruppen. Und dennoch ist, weil das Reich der endlichen Geister eine organische Einheit bildet, in dem Entwicklungs-Proceß der einzelnen Glieder und Abtheilungen desselben ein inniger Zusammenhang. Wir fragen zuweilen schmerzlich bewegt: „warum doch diese oder jene Nation in ihrer Bildung so langsam vorschreitet; warum unter den Völkern der Erde einige seit Jahrtausenden unbeweglich auf derselben Bildungsstufe verharren; warum andere die einst in schöner Blüthe standen, in so tiefen Verfall gerathen sind? Liegt nicht, aller Wahrscheinlichkeit nach, der Grund hiervon in den uns freilich großentheils unbekannten Bedingungen der progressiven Bewegung der ganzen Menschheit? Und können wir wissen, ob nicht deren Entwicklungsgang wieder zusammenhangt mit dem Bildungs-Processe anderer Geister-Familien, und nur deßwegen so langsam ist, weil die in den Bewegungs-Gesetzen des ganzen Geister-Reiches stattfindende Harmonie es also erfordert?

Von welchem Gesichtspunkte aus wir auch immer das Christenthum betrachten mögen, fest steht, daß es, der Bestimmung unsers

Geschlechtes entsprechend, auch in dem Weltplane Gottes mit inbegriffen ist. Es ist ein Moment in demselben. Darum steht es in innigem Zusammenhange mit der Geschichte der Menschheit nicht bloß in den ihm vorangehenden, sondern auch in den ihm nachfolgenden Zeiten. Nur als die Zeit erfüllt war, konnte der Retter der Welt erscheinen (Gal. 4, 4); und man irrt sich gewiß nicht, wenn man annimmt, daß die ganze große geschichtliche Bewegung der Menschheit von der Zeit Christi an bis auf den heutigen Tag von ihm ausgegangen ist, daß alle wahre Fortschritte derselben in geistiger Entfaltung, direkt oder indirekt, Wirkung des Christenthums sind. Wo die Strahlen des Evangeliums noch nicht hingedrungen sind, da ist starrer Stillstand oder auch Rückschritt; überall dagegen wo das Christenthum zu einer herrschenden Macht geworden ist, da findet sich bedeutendes Vorschreiten; und wenn irgendwo ein Volk, ungeachtet es dem Christenthum verschlossen blieb, dennoch aus seinem geistigen Schlummer erwacht, so ist dieses sicherlich die Wirkung seiner Verbindung mit christlichen Nationen und der bildenden Elemente welche von diesen aus in dasselbe übergeflossen sind. . . . .

Ist das Christenthum ein Moment in dem großen Erziehungs-Werke Gottes, so unterscheidet es sich doch wesentlich von allen andern Momenten, die im Laufe der Zeiten hervorgetreten sind. Es erscheinen uns in den dem Christenthum vorangegangenen Zeiten viele ehrwürdige Gestalten, die bildend auf ihr Volk und auf ihre Zeit eingewirkt haben: allein wie unendlich erhebt sich die Persönlichkeit Christi über alle diese Gestalten! Viele, auf die geistige Entwicklung größerer oder kleinerer Abtheilungen der Menschheit einen mächtigen Einfluß ausübende Werke wurden vor der Erscheinung Christi schon begründet: aber wo ist unter denselben auch nur eines, das sich mit dem Christenthume vergleichen ließe? In Christo erscheint uns eine Persönlichkeit die nicht bloß durch ausgezeichnete Weisheit und Sittlichkeit sich über alle große Charaktere der Vorzeit weit erhebt, sondern eine solche die einzig dasteht, wiefern sie allein zu vollkommner Anschauung der höchsten Heilswahrheiten und fleckenloser sittlicher Reinheit gelangt war, allein mit Gott in einer vollkommnen Lebensgemeinschaft stand. Es ist nicht blos der größte Weise unter andern Weisen, der uns in Jesu Christo entgegentritt, sondern der Sohn Gottes, der Gottmensch. Ebenso erkennen wir in seinem Werke nicht bloß das größte Bildungswerk das je vollbracht ward, sondern ein Werk eigener Art, das eine ganz neue Bildungs-Periode begründet, durch welches die Menschheit zu einem ganz neuen Leben wiedergeboren worden ist. Es ist ein Werk der Erlösung, der Versöhnung mit

Gott. Wie ausserordentlich aber auch Christi Persönlichkeit und sein Werk sein mögen, Beide müssen dennoch mit der Bestimmung der Menschheit und mit dem in der Geschichte derselben sich stufenweise vollziehenden Weltplan Gottes aufs innigste zusammenhangen. Was nun jene betrifft, so erklärt sich die Erscheinung derselben aus der von Gott gesetzten Ordnung, nach welcher jedes Geschlecht von Wesen die ihm zum Grunde liegende Idee in ihrer Vollendung zu verwirklichen bestimmt ist. Nun verhält es sich aber in dieser Hinsicht ganz anders mit den Natur-Wesen als mit den Menschen. Jene drücken in ihrer Gesammtheit die ihnen zum Grunde liegende Idee wirklich aus. Nicht so aber Diese. Man hat es zwar in neuern Zeiten oft behauptet, aber immer mit Unrecht. Denn sind alle einzelnen Subjekte unvollkommen, mit Irrthum und Sünde behaftet, so können sie auch zusammen genommen die volle Idee der Menschheit nicht ausdrücken. Wir begreifen daher, daß Gott von Ewigkeit her gewollt hat, daß zu einer bestimmten Zeit, wenn die nothwendigen Vorbedingungen vorhanden sein würden, in einem Individuum die Idee der Menschheit in ihrer absoluten Vollendung ins Dasein treten sollte [*]). Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, erscheint uns in Christo Das was die Menschheit in unbegrenztem Fortschritt erst werden soll. Der ganze von Christo anhebende Bildungsproceß unsres Geschlechts ist im Grunde nur ein progressives Hinanstreben zu der in ihm vollkommen verwirklichten Idee, mithin allmälige Verähnlichung mit ihm und, weil er selbst höchstes Abbild Gottes, Abglanz seiner Herrlichkeit war, mit Gott selbst. Das ist es ja in der That was das N. T. uns lehrt, daß die Kirche, in ihrem Innern in fortdauernder Bewegung erhalten durch die aus ihrem Grund quellenden unerschöpflichen Kräfte, und regiert von Dem dessen Werk sie ist, in allmäligem Fortschritt heranwachsen solle zur männlichen Reife, „zum Mannesalter der Fülle Christi" (Eph. 4, 13).

Von diesem Gedanken ausgehend, könnten wir die Erscheinung

---

*) S. Liebner, die christl. Dogm. aus dem christol. Princip, S. 13: „Christus, auch abgesehen von der Sünde, die nicht zum Begriff des Menschen gehört, ist das gottmenschliche Haupt der Menschheit als seines σῶμα: Beides gehört in Einem Organismus untrennbar zusammen. Gott schafft die Menschheit, daß er sich ihr als seiner persönlichen Creatur selbst mittheile, real offenbare, und ihr somit die vollkommene Gemeinschaft mit sich, die absolute Religion vermittle. Diese reale Selbstoffenbarung, Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit vollendet sich nur und genügt sich vollkommen in der centralen und universalen Person des Gottmenschen, welcher somit auch die Vollendung der Menschheit selbst ist".

Jesu vollkommen begreifen, wenn auch die Menschheit, bis zu seinem Auftreten, ihren Bildungs-Process auf eine ganz gesetzmäßige Weise würde fortgesetzt haben. In diesem Falle hätte das Werk Christi keine andere Bestimmung gehabt als der Menschheit zur Fortsetzung ihres bisherigen Entwicklungsganges einen neuen Impuls zu geben. Allein in diesem Verhältnisse steht das Christenthum nicht zu dem frühern Bildungsprocesse unsres Geschlechtes. Nicht darauf geht es aus, die weitere Fortsetzung desselben in der bisherigen Richtung zu bedingen, sondern vielmehr denselben abzuschliessen und einen ganz neuen Bildungs-Process einzuleiten. Seinem ganzen Wesen nach deutet es auf eine schwere Perturbation hin, welche im bisherigen Entwicklungsgang der Menschheit eingetreten war. Anstatt von Stufe zu Stufe, in gerader Richtung, weiter voranzuschreiten, hatte sich dieselbe auf eine seltsame Weise verirrt und war unter die Herrschaft einer doppelten gleich verderblichen Macht gerathen, unter die des Irrthums und der Sünde. Jener ist nicht die noch unvollkommen erkannte Wahrheit, sondern das Gegentheil derselben; diese ist nicht das noch unvollständig verwirklichte Gute, sondern der Widerspruch mit dem Guten. Wie es nun gekommen sei, daß die Menschheit unter die Gewalt des intellektuellen und praktischen Bösen gerieth, kann hier nicht untersucht werden. Es ist dieß eines der interessantesten, aber auch der schwersten Probleme der Speculation. Viele grosse Geister haben sich an diesem Räthsel versucht, keinem aber ist es bisher gelungen dasselbe zu vollständiger Lösung zu bringen. Das begreifen wir indessen, daß die Menschheit, eben darum weil sie in ihrem Entwicklungsgange sich sehr verirrt hatte und unter die Gewalt jener bösen Doppel-Macht gekommen war, sich auch nicht selbst helfen konnte. Aus dem Irrthum und der Sünde heraus konnte das große Werk nicht entspringen, durch welches ein ganz neuer Bildungs-Proceß begründet werden sollte. Hier konnte nur Gott helfen. Und so begreifen wir, warum eine so ausserordentliche mit Gott in einer so eigenen geheimnißvollen Gemeinschaft stehende Persönlichkeit erscheinen musste, und warum das von ihr begründete Werk sich von allen andern Bildungswerken so wesentlich unterscheidet und ganz eigentlich als Erlösungs- und Versöhnungswerk zu erkennen giebt. Nicht weniger aber begreifen wir, daß die Erscheinung Jesu und das von ihm vollbrachte Werk mit der von Gott geordneten Bestimmung unsers Geschlechtes und dem durch die ganze Dauer der gegenwärtigen Weltperiode hindurch sich vollziehende Erziehungswerk des Ewigen in innigem Zusammenhang stehen musste.

Allein hat denn nun Christus auch seinen Zweck erreicht? Ist durch ihn die Menschheit wirklich erlöset worden von den sie beherrschenden bösen Gewalten? Wandelt sie im Licht der Wahrheit, ist der sittliche Geist bei ihr hindurchgedrungen, ist sie vermittelst des Evangeliums mit Gott in eine neue, lebensvolle Gemeinschaft eingetreten? Die Frage kommt im Grunde zu spät; denn wir haben die bejahende Beantwortung derselben vorausgesetzt. Sollten wir darin Unrecht gehabt haben? Das wird doch wohl Niemand, der mit den vorchristlichen Zuständen und der Geschichte der christlichen Kirche nur einigermaßen vertraut ist, im Ernste zu behaupten wagen. Es soll damit keinesweges geläugnet werden, daß die Welt noch immer im Argen liegt, daß der Irrthum und die Sünde noch immer eine furchtbare Gewalt über sie ausüben, daß aus denselben eine Unermeßlichkeit von Schmerz und Uebel quillt. Allein darf diese traurige Bemerkung uns abhalten anzuerkennen, daß das Christenthum die heilsamsten Wirkungen hervorgebracht hat, daß durch dasselbe Vieles besser geworden ist, daß mit seinem Eintreten in die Welt eine neue Bildungs-Periode der Menschheit anhebt, daß es im Kampfe mit den bösen Mächten, die vor ihm eine so unbegrenzte Herrschaft über die Völker der Erde ausübten, eine unüberwindliche Stärke geäussert hat, daß eine Fülle der heilsamsten Lebenskräfte sich aus ihm in die erstorbene Menschheit ergossen hat, daß es bei den von seinem Lichte erleuchteten Nationen eine bessere Denkungsweise hervorgerufen, eine neue Kunst, eine neue Litteratur geschaffen hat, daß es in den Gesetzgebungen und in dem ganzen socialen Zustand viele überaus erfreuliche Veränderungen hervorgebracht, daß es die Scheidewände niedergerissen hat, welche die einzelnen Völker von einander trennten, und unter diesen eine Verbindung angebahnt hat, die immer weiter geht und keine anderen Grenzen kennt als die unsers Geschlechtes selbst, daß es, mit einem Worte, die Quelle der höchsten geistigen Güter geworden ist, in deren Besitz und Genuß sich gegenwärtig die Menschheit befindet [4]).

Es liegt in dem Christenthum eine weltüberwindende, weltverklärende Kraft; da nun die Welt in jedem einzelnen Menschen vorhanden ist, so erweiset auch das Christenthum diese seine Kraft in Jedem, der es mit lebendigem Glauben in sich aufnimmt. Sichtbar aber tritt diese Kraft uns nur in denjenigen Wirkungen entgegen, die es im Großen und Ganzen ausübt. Sie hat sich auch in jenen Zeiten, wo die Kirche in

[4]) Vergl. das treffliche Werk von Schmidt (Prof. der Theol. in Straßburg): **Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le Christianisme, Strasbourg 1853.**

den tiefsten Verfall gerathen war, nicht verläugnet, sondern hie und da Erscheinungen erzeugt, die uns mit Bewunderung erfüllen.

Bei seinem Ursprunge standen dem Christenthum das Judenthum und das allgewaltige Heidenthum entgegen. Welche Kräfte haben Diese nicht aufgeboten, um es wieder zu unterdrücken! Sie sind unterlegen, und triumphirend hat das Evangelium sein Panier auf ihren Trümmern aufgepflanzt. Ist es nicht dieselbe Kraft welche die Reformation erzeugte und dieselbe siegreich erhielt gegen alle Angriffe der höchsten weltlichen und geistlichen Gewalten? Und als im vorigen Jahrhunderte die ausgezeichnetsten Geister, das Christenthum mit dem Katholicismus verwechselnd, sich Jenem feindlich entgegenstellten und auf nichts Geringeres als die gänzliche Zerstörung desselben ausgingen, ist es nicht siegreich auch aus diesem Kampfe hervorgegangen? ein Sieg der ihm um so gewisser war, da ja die humanen Grundsätze welche jene Geister als Waffen gegen Dasselbe gebrauchen zu können glaubten, aus ihm selbst entlehnt waren. Aeussert sich nicht in unsern Tagen wieder aufs neue die ihm inwohnende weltüberwindende Kraft in den angestrengten und nicht selten mit großem Erfolge gekrönten Bemühungen es in solche Länder zu verpflanzen, die ihm bisher verschlossen geblieben waren? Und während es nach aussen immer weiter vordringt, gewinnt es nicht eine immer größere Gewalt über das Bewusstsein der in seinem Schooße lebenden Menschen? Wie manche Grundsätze von unermeßlicher Bedeutung die dem Alterthume fremd waren, haben nach und nach unter den christlichen Völkern eine axiomatische Geltung erlangt, und leben jetzt in dem Geiste aller Gläubigen! Was wusste z. B. die alte Welt von der unveräusserlichen Würde, von der ursprünglichen Gleichheit und der Bruderverwandschaft aller Menschen? Sollte es aber in unsern Zeiten Jemand einkommen hieran auch nur zu zweifeln? Diese Principien haben große Wirkungen hervorgebracht. Aus ihnen sind die zahllosen und jeden Tag noch sich vervielfältigenden Wohlthätigkeits-Anstalten aller Art hervorgegangen. Durch sie ist die Sclaverei abgeschafft worden. Unter ihrem Einfluß ist ein milderer Geist in die Gesetzgebungen eingedrungen. Auch in dem Verbrecher ehrt man noch den Menschen; indem das Gesetz ihn straft, sucht es ihn zugleich zu bessern. Wer hätte im Alterthum auch nur von fern an die sittliche Besserung eines Verbrechers gedacht? Unter der Herrschaft jener Principien sind die Völker sich näher getreten, und reichen sich über den sie scheidenden politischen Marken die Hände und entsagen immer mehr den Vorurtheilen die sie früherhin gegeneinander nährten. Sind es nicht diese Grundsätze welche in neu-

ern Zeiten die Kriege humaner und seltener gemacht haben? Geht nicht ein allgemeines Bewusstsein durch alle Völker hindurch, daß der Krieg an- und für sich ein grosses Uebel ist und deßwegen nur in dem äussersten Nothfall angewandt werden dürfe? Sind es nicht dieselben Grundsätze und die unmittelbar aus ihnen fliessende Anerkennung der Würde und unveräusserlichen Rechte des weiblichen Geschlechtes, durch welche das Christenthum die Ehe aufs neue begründet und geheiligt und die zweckmässige Erziehung der Kinder gesichert hat?

Man spricht soviel von der furchtbaren und sich immer weiter verbreitenden Herrschaft des Unglaubens in der gegenwärtigen Zeit. Und läugnen lässt es sich allerdings nicht, daß in Folge der jüngsten politischen Ereignisse auch in religiöser und sittlicher Beziehung Erscheinungen hervortraten, die auf eine entsetzliche Verwilderung vieler Menschen, besonders aus den untern Classen, hinwiesen und Alle welchen das wahre Wohl der Menschheit am Herzen liegt mit tiefer Betrübniß erfüllen mussten. Daß auch die weltliche Gewalt von diesen Erscheinungen betroffen wurde und durch dieselben sich aufgefordert fühlte zur Hebung des religiösen und sittlichen Lebens wirksame Maaßregeln zu treffen, war sehr natürlich. Indeß dürfen jene Symptome frechen Unglaubens und sittlicher Ausartung uns doch nicht blind machen für so viele Thatsachen, welche gerade in unserer Zeit von einer neuen Erstarkung des religiös-christlichen Geistes ein erfreuliches Zeugniß ablegen. Welches Interesse erregen nicht allenthalben wieder die religiösen und kirchlichen Fragen! Mit welchem lobenswürdigen Eifer sucht man auf die Verbesserung der kirchlichen Verfassungen und des Cultus hinzuwirken! Wer vermag sie zu zählen, die Vereine, die sich in neuern Zeiten gebildet haben, nicht nur um jeder leiblichen Noth Abhilfe zu verschaffen, sondern auch um das Licht der christlichen Bildung allgemein und bis in die untersten Schichten der Gesellschaft zu verbreiten, um die heilige Schrift in jede, selbst in die ärmsten Familien einzuführen, um allen Christen zur hohen Wohlthat eines öffentlichen Gottesdienstes zu verhelfen, um dem Evangelium in der Heidenwelt neue Bekenner zu verschaffen und durch Dasselbe die noch im Zustande der Wildheit vegetirenden Völkerschaften für die Civilisation zu gewinnen! Alle diese zahllosen und zum Theil mächtigen Vereine haben sich, ohne allen Zwang von oben her, rein aus dem die Kirche durchdringenden christlichen Glaubensleben entwickelt. Sie sind deßwegen ein offenkundiges Zeugniß von der Kraft dieses Lebens, ein Zeugniß von dem fortdauernden, ungeschwächten Vermögen des Christenthums seine Welt-überwindende und erlösende Be-

stimmung in immer höherm Maaßstabe zu erfüllen. Nein, wahrlich, die unwiderstehliche Macht mit welcher einst das Christenthum das Judenthum und das Heidenthum überwältigte, ist noch nicht erstorben; sie dauert noch immer fort. Wenn der bei weitem größere Theil der Menschheit dem Evangelium bisher verschlossen geblieben ist, wenn selbst in dem Schooße der christlichen Kirche noch so viel Irrthum und Unwissenheit und Sünde herrschet, wenn sie selbst noch so kläglich zerrissen ist: so beweiset dieses Alles doch nur, daß eben das Christenthum seine Bestimmung noch lange nicht vollkommen erreicht hat. Allein hat es nicht dennoch seit den 18. Jahrhunderten, die seit seiner Stiftung verflossen sind, Unermeßliches geleistet? Und was sind 18 Jahrhunderte in Vergleich der unvergänglichen Dauer die ihm zugesichert ist? Wir dürfen zuversichtlich behaupten, daß das Christenthum noch erst in den Anfängen seiner Geschichte und seiner Wirksamkeit steht. Es ist dazu berufen die ganze Menschheit in seinem Schooße zu vereinigen und sie zur höchsten Höhe der Bildung, die sie in diesem Dasein erreichen kann, zu erheben. Die Kirche soll sich zum vollen Bilde Christi verklären. Dahin strebt das Christenthum durch die in ihm liegende und unerschöpflich in ihm fortwirkende Kraft. „Was aus Gott geboren ist überwindet die Welt" (1 Joh. 5, 4): allein wovon könnte mit mehr Recht gesagt werden, daß es aus Gott geboren sei, als von dem Christenthum? Darum setzt es seinen vom ersten Moment seiner Entstehung an begonnenen welterlösenden Proceß fort, und wird ihn erst dann abschliessen, wann die Menschheit, am Ende der gegenwärtigen Welt-Periode, an dem Ziele ihrer irdischen Bestimmung wird angelangt sein.

Ueberlassen wir uns nun der weitern Betrachtung der erleuchtenden, heiligenden, beseligenden, mit Einem Wort, der erlösenden Macht, welche das Christenthum von seiner Entstehung an bis auf den heutigen Tag ununterbrochen geäussert hat, so dringt sich uns unabweislich die Frage auf: welches ist denn die Bedingung, das Princip dieser Kraftäusserung des Christenthums? Zunächst führt uns unser Nachdenken über diese Frage zu dem Gedanken einer psychologischen Bedingung, folglich eines subjectiven Princips: denn offenbar kann ja das Christenthum seine erlösende Kraft nur an demjenigen Menschen äussern, der ihm die rechte Empfänglichkeit entgegenbringt und es in sein inneres Leben aufnimmt. Wer sich gegen dasselbe abschliesst oder sich gar feindselig gegen es verhält, bei dem kann es keine heilsamen Veränderungen hervorbringen; dem gereicht es nicht zum Segen, sondern, weil es seine Unverbesserlichkeit vollends an

den Tag bringt, zum Verderben (2 Kor. 2, 15. 16). Es frägt sich daher: welches ist denn das subjective Princip der welterlösenden Macht des Christenthums? Die Wichtigkeit dieser Frage bedarf sicherlich keines Beweises. Indeß wird uns die Beantwortung derselben von selbst auf eine andere noch ungleich wichtigere Frage hindrängen, welche das objective Princip dieser wunderbaren Macht des Christenthums zum Gegenstande hat. Der größte Theil dieser Abhandlung wird der Lösung dieser zweiten Frage gewidmet werden müssen. Diese kann indeß nur dann mit einiger Hoffnung des Erfolges versucht werden, wenn jene erste Frage, vom subjectiven Princip, eine genügende Beantwortung gefunden hat.

I. Subjectives Princip der welterlösenden Macht des Christenthums.

Das N. T. weiset überall auf die Nothwendigkeit dieses subjectiven Princips hin und bezeichnet es, bekanntermaßen, als Glaube. Verlangte doch Jesus den Glauben sogar von allen Denjenigen, an welchen seine wunderbare Heilkraft sich äussern sollte (Matth. 9, 22. 28. Marc. 9, 2. 10, 52. Luc. 7, 50. 17, 19. rc.). Wo ihm kein Glaube entgegenkam, da verrichtete er auch keine Wunder (Matth. 13, 58. Marc. 9, 23). Umsovielmehr erklärt er ihn für die nothwendige Bedingung, unter welcher die Menschen durch ihn zum Lichte und zum ewigen Heil gelangen sollen (Joh. 3, 16. 18. 38. Marc. 16, 16 rc.). Allerdings soll es bei dem bloßen Glauben sein Bewenden nicht haben; um zu dem wahren, ewigen Heile zu gelangen, müssen die Menschen auch Buße thun (μετανοεῖν) und wiedergeboren werden (γεννᾶσθαι ἄνωθεν Matth. 4, 17. Joh. 3, 3); sie müssen in sich eine aufrichtige, ihr ganzes inneres Leben umfassende und durchdringende und zur Quelle ihres ganzen Verhaltens werdende Liebe zu Gott und den Brüdern entwickeln (Matth. 19, 19. 22, 39); vermöge dieser Liebe müssen sie mit unwandelbarer Treue die Gebote Gottes beobachten (Matth. 7, 24) und bereit sein der Pflicht jedes Opfer, selbst das des irdischen Lebens darzubringen (Matth. 16, 25. 10, 39); sie müssen Eins werden mit Christo und durch ihn mit dem Vater (Joh. 17, 21). Aber alle diese Veränderungen setzen den Glauben als nothwendige Bedingung voraus und sind die Früchte desselben. Nur durch ihn wird der Mensch in seiner Gesinnung und Handlungsweise ein würdiges Glied des Reiches Gottes, ein Kind Gottes und ein Erbe des ewigen Lebens (Joh. 1, 12. 3, 18. 20, 31. 1 Joh. 5, 13.).

Es wäre überflüssig beweisen zu wollen, daß sämmtliche Verfasser der neutestamentlichen Schriften, in vollkommener Uebereinstimmung mit Jesu, den Glauben als nothwendige Bedingung der Erlangung des von Diesem ausgehenden Heiles betrachten. Jakobus macht hier keine Ausnahme. Denn, wenn er auf die Werke dringt und den Glauben ohne Werke todt nennt, so geschieht es nicht deßwegen um den Glauben als etwas Unwesentliches, Unnöthiges ansehen zu lassen, sondern nur um desto stärker den Gedanken zu betonen, daß es mit dem Glauben als solchem nicht gethan sei, sondern daß zu demselben auch ein sittliches Leben hinzukommen müsse. Nicht zweifeln aber können wir daran, daß der Apostel, wäre er gefragt worden: was ist denn die Quelle dieser guten Werke, durch deren Vollbringung der Christ sich auszeichnen muß? geantwortet haben würde: der Glaube. Bei keinem Apostel indessen spielt der Glaube eine größere Rolle, keiner stellt ihn höher und dringt mehr darauf als Paulus. Der jüdischen Werkheiligkeit gegenüber erklärt er ihn für die einzig nothwendige Bedingung der Rechtfertigung und Versöhnung mit Gott, folglich auch des innern Friedens, der Kindschaft bei Gott und des ewigen Heils (Röm. 3, 23 — 28. Gal. 2, 16. Ephes. 2, 8 ꝛc.). Nun kennt auch Paulus einen Glauben der ohne Werth ist (1 Kor. 13, 2); dieß ist offenbar nicht derselbe wie der welchen der Apostel als den rechtfertigenden bezeichnet. Dieser letztere schliesst schon in sich, was zu jenem noch hinzukommen muß, wenn er dem Menschen zur Rechtfertigung und Versöhnung mit Gott und zu der ewigen Seligkeit verhelfen soll, nämlich die sittliche Wiedergeburt, die Liebe, die Bereitwilligkeit zur treuen Erfüllung der göttlichen Gebote, die Heiligung des Sinnes und des ganzen Wesens. Daher kommt es, daß der Apostel die Christen überall auffordert der Sünde abzusterben und in ein neues Leben einzutreten (Röm. 12, 2. Kol. 3, 9. 10. Eph. 4, 23), gesinnet zu sein wie Christus gesinnet war (Phil. 2, 5 ff.), den Geist der Liebe in sich aufzunehmen und durch ihr ganzes Wirken und Leben ausdrücken (1 Kor. 13. 14, 1. 16, 14. Röm. 13, 8. 10). Ebendaher erklärt es sich, wie er die Liebe über den Glauben stellen und sie als die Erfüllung des göttlichen Gesetzes darstellen konnte (1 Kor. 13, 13. Röm. 13, 8. Gal. 5, 14). Wenn der Apostel von einem rechtfertigenden Glauben spricht, so versteht er unter demselben nicht sowohl den Glauben an und für sich, als vielmehr den Glauben welcher alle jene sittlichen Momente, wenigstens dem Princip nach, schon in sich trägt. Der in diesem weiten, prägnanten Sinn Glaubende ist also ein Solcher, in welchem durch die Kraft der frommen

Ueberzeugung die Gewalt des Bösen schon innerlich gebrochen ist, welcher sich bereits Gott und dem Guten von Herzen zuwendet, in welchem schon ein neues sittlich-religiöses Leben in der Entwicklung begriffen ist, ein Leben das nur auf die entsprechenden Gelegenheiten wartet um sich in edeln Thaten der Liebe zu äussern. Jetzt begreifen wir, wie derselbe Apostel, der so entschieden erklärt, daß Gott einem Jeden vergelten werde nach seinen Werken (Röm. 2, 6 ff. 2 Kor. 5, 10 ff. Gal. 6, 7 — 9 ꝛc.), lehren konnte, daß Gott den Menschen rechtfertigt nicht um der Werke, sondern um des Glaubens willen. Es ist eine Rechtfertigung aus Gnade, weil sie gewährt wird, auch da wo die Werke noch nicht zur Erscheinung gekommen sind; aber es ist nicht die Rechtfertigung eines Menschen, der noch in den Banden der Sünde liegt, sondern eines solchen, in welchem der große sittliche Umschwung der Wiedergeburt schon geschehen ist, in welchem schon die Gesinnung vorhanden ist, welche von nun an sich immer vollständiger entwickeln, in einer dem göttlichen Willen genau entsprechenden und zu jedem Opfer im Interesse des Guten und Heiligen bereitwilligen Handlungsweise zur Erscheinung kommen soll.

Ueberblicken wir Das was das N. T. vom Glauben lehrt, so bemerken wir, daß der volle Begriff desselben mehrere Momente in sich schliesst, deren genaue Auffassung von der höchsten Wichtigkeit ist. Er beginnt mit einer Thatsache des Erkenntnißvermögens. Das erste und wesentlichste Moment nämlich in demselben ist die Erkenntniß Jesu und seiner Lehre, und die feste Ueberzeugung, daß er der von Gott gesandte Heiland der Welt und daß seine Lehre reine göttliche Wahrheit ist (Joh. 1, 7. 8, 19. 14, 7. 15, 21. 16, 3. 17, 20. 1 Tim. 2, 4. 4, 3. Kol. 1, 9 ꝛc.). Darum wird bemerkt, daß der Glaube als nothwendige Bedingung die Predigt des Evangeliums voraussetze (Röm. 10, 14 — 17. 1 Tim. 2, 6. 7). Diese die eigentliche Grundlage des Glaubens bildende Erkenntniß und Ueberzeugung ist keine durch Nachdenken vermittelte, sondern eine unmittelbare, ein durch ein inneres Erlebniß bedingtes Bestimmtsein des Geistes. Aus dem Nachdenken und Forschen über Jesum und seine Lehre entwickelt sich ein christliches Wissen (γνῶσις). Hieraus lässt sich erklären, warum Jesus öfters bemerkt, daß die sittlichen Zustände eines Menschen auf sein Glauben oder Nicht-glauben von so entschiedenem Einflusse sind. Wer Gutes thut, wer aus der Tiefe seines innern Lebens heraus sich Gott zuwendet und mit Bereitwilligkeit seinen Willen vollbringt, der „kommt gerne zu dem Lichte"; er hört auf Gottes Wort und

gelangt leicht zu der Ueberzeugung, daß Jesus von Gott ausgegangen und daß seine Lehre göttlichen Ursprungs ist. Dagegen giebt es Menschen die in dem Bösen so verhärtet sind, daß sie alle Sympathieen für das Wahre, das Gute und Göttliche verloren haben. Darum äussert Christus und seine Lehre keine Anziehungskraft auf sie; sie fühlen sich von Beiden abgestoßen und können nicht glauben (Joh. 3, 20. 21. 5, 42. 44. Vergl. 1 Kor. 2, 14). Aus dieser im Erkenntnißvermögen vor sich gehenden und das erste Moment des Glaubens bildenden Thatsache entwickelt sich, in dem vom Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit durchdrungenen Menschen, ein unbedingtes Vertrauen zu Jesu, ein mächtiger Zug zu ihm, ein Hinstreben zu inniger Vereinigung, zu lebensvoller Gemeinschaft mit ihm. Das ist die Gemeinschaft, das geistige Einssein mit ihm, auf welches Christus selbst so sehr dringt, und von welchem er alle sittliche Veränderungen im Menschen und das ewige Heil ableitet (Joh. 14, 1 ff. 17, 21 — 26.). Auch Paulus und Johannes bezeichnen dasselbe als ein wesentliches Moment in dem Glauben, und leiten aus demselben wichtige Folgerungen ab. — Nehmen wir nun die bisher genannten Momente zusammen, die Erkenntniß Jesu und seiner Lehre, die innige Ueberzeugung von ihrer Göttlichkeit, die zuversichtliche lebensvolle Gemeinschaft mit Jesu: so haben wir schon was die Schrift in nicht wenigen Stellen Glauben nennt; doch ist dieß noch nicht der Glaube im vollen Sinne des Worts, noch nicht der rechtfertigende Glaube. Dieses wird derselbe nur insofern, als er sich mit allen den sittlichen Wirkungen verknüpft welche in der Seele des Menschen hervorzubringen in seiner Natur liegt. Nothwendig zwar ist es nicht zum Vorhandensein des rechtfertigenden Glaubens, daß diese Wirkungen alle zu vollendeter Entwicklung gekommen seien; es ist genug daß sie dem Princip nach daseien. Indessen muß denn doch bei dem Menschen, dem dieser Glaube soll zugeschrieben werden, eine große Veränderung vorgegangen sein; sein ganzes Wesen muß einen Umschwung des Innern erlitten haben. Er darf nicht mehr der Welt und der Sünde angehören, sondern muß, getrieben von der ihn gegen Gott beseelenden Liebe und einem auf Christo und seinem Tode ruhenden unbedingten Vertrauen auf die göttliche Gnade, Gott selbst und Allem was gut und heilig und göttlich ist sich zugewandt haben. Sein ganzes Dichten und Trachten muß darauf gerichtet sein, Jesu ähnlich zu werden und dem Willen des Ewigen einen treuen Gehorsam zu leisten. Er muß daher schon eingetreten sein in das selige Kindschafts-Verhältniß zu Gott, aus welchem ihm der süße Friede der Seele und eine Fülle der licht-

vollsten Hoffnungen zufliesst und welches die ewige Seligkeit, die in dem künftigen Dasein zu vollkommener Entwicklung kommen soll, bereits in seinem Schoosse trägt.

Man hat mit Recht bemerkt, dass in dem neutestamentlichen Begriffe vom Glauben ein mystisches Element liege [5]). Dieses betrifft die Gemeinschaft in welche der Christ, vermöge seines Glaubens, mit Christo eintritt; eine lebensvolle Verbindung, die in manchen Stellen bis zu persönlicher Einheit gesteigert, und aus welcher hinwiederum, namentlich in den paulinischen Schriften, die Freiheit des Christen von dem Gesetze, seine Versöhnung mit Gott, sein Kindschafts-Verhältniss mit ihm, die Unvergänglichkeit seines Wesens und seine ewige Beseligung abgeleitet werden. Allein aus der Anerkennung dieses Elementes im neutestamentlichen Begriffe von dem Glauben erwächst der Wissenschaft keine Verpflichtung dasselbe in dieser Form beizubehalten. Eine psychologische Analyse des Glaubens lässt sie erkennen, dass die Gemeinschaft des Christen mit Christo ganz einfach in der lebendigen Aufnahme der Lehre Jesu und seines Bildes und in dem permanenten Bewusstsein besteht, dass alles Licht, alle Kraft und alles Heil von ihm kommt. Der Christ lebt in Christo und durch ihn in Gott denkend, fühlend, wollend; eine Gemeinschaft die im Grunde nur insofern etwas Geheimnissvolles hat, als das ganze geistige Leben von einem Geheimniss umflossen ist das der Forschung unübersteigliche Grenzen entgegenhält.

Zu oft, zu klar und zu bestimmt spricht sich das N. T. über den Glauben als unerlässliche Bedingung des von Christo ausgehenden Heils aus, als dass die Lehrer der Kirche jemals dessen hätten ganz uneingedenk werden können [6]). Je fester man davon überzeugt war, dass die Erlösung und Versöhnung mit Gott und das ewige Heil nur durch Christum vermittelt werden könne: desto allgemeiner und zuversichtlicher

---

5) S. Reuss, hist. de la théol. chrét. au siècle apost. I, 246. II, 126. 424.

6) Durch den Glauben, sagt Hermas (Past. Vis. 3), werden die Auserwählten Gottes selig. Clemens von Rom (1 Epist. ad Cor. c. 32) äussert sich also: „Wir, die wir durch seinen Willen Christen geworden sind, werden nicht durch uns selbst gerecht gemacht, noch durch unsere Weisheit und Frömmigkeit oder Werke, welche wir mit heiligem Herzen gethan hätten, sondern durch den Glauben, durch welche Gott der Allmächtige Alle von jeher gerechtfertigt hat". Ausführlich erklärt sich Clemens v. Alxdr. über den Glauben und dessen Nothwendigkeit (Strom. II.). Auch Augustinus bezeichnet den Glauben als die erste Bedingung der Sündenvergebung und des ewigen Heils (z. B. de praed. Sanct. c. 7): Ex fide ideo

nahm man auch an, daß diese beseligenden Wirkungen sich mit an Denjenigen äussern könnten der ihn und seine Lehre mit aufrichtigem Glauben umfasste. Wenn schon ältere Lehrer der Kirche [7]) unter den nothwendigen Bedingungen des Heils auch die Buße und die guten Werke, besonders das Gebet, das Almosen und die Fasten rechneten, wenn sie dem Märtyrerthum die Kraft zuschrieben unmittelbar in den Himmel zu versetzen: so geschah dieß doch nur deßwegen, weil sie den Glauben zwar als die erste, aber nicht als die einzige Bedingung des Heils betrachteten, sondern voraussetzten daß er in solchen Werken sich bethätigen müsse. Freilich geschah es nur allzuoft daß sie, diese Aeusserungen des Glaubens zu stark betonend, darüber den Glauben selbst, der doch die Quelle derselben sein sollte, in Schatten stellten. Es war dieß ein frühes Hinneigen zu der Werkheiligkeit, die später so mächtig in die Kirche eindrang und so viele sittliche Verderbniß erzeugte. Dennoch finden wir auch bei denjenigen Vätern welche jene guten Werke und geistlichen Uebungen am höchsten gepriesen, nicht wenige Stellen, in welchen sie sehr entschieden den Glauben als die erste und nothwendigste Bedingung des Heils darstellen. Während der Geist der Zeit sich bereits stark einer todten Werkheiligkeit zuneigte, lebten im Bewusstsein ausgezeichneter Männer die wahren Grundsätze des N. T. über den Glauben noch fort und sprachen sich zuweilen mit großer Entschiedenheit in ihren Schriften aus.

Selbst die Scholastiker erkannten in dem Glauben das subjective

---

dicit (Paulus) justificari hominem non ex operibus, quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur caetera, quae proprie bona opera nuncupantur.

[7]) So z. B. Clemens v. Alxdr. (Strom. VI.): Wenn gesagt wird, „Dein Glaube macht dich selig", so darf man dies nicht geradezu nehmen, als wenn alle und jede Gläubige selig würden, wenn auch keine Werke folgen. Jesus sagte das blos zu den Juden, welche das Gesetz hatten und untadelhaft lebten, und denen nur noch der Glaube an den Herrn fehlte. Origenes (in epist. ad Rom. 44) sagt: Alterum sine altero reprobatur, quia et fides sine operibus mortua dicitur, et ex operibus sine fide nemo apud Deum justificatur. Augustinus (de fide et opp. c. 14): Quoniam haec opinio tunc fuerat exorta, aliae apostolicae epistolae, Petri, Joannis, Jacobi, Judae, contra eam maxime dirigunt intentionem, ut vehementer adstruant, fidem sine operibus nihil prodesse, sicut etiam ipse Paulus non quamlibet fidem, qua in Deum creditur, sed eam salubrem declaravit, cujus opera ex dilectione procedunt. Andere Stellen aus den Werken der Kirchenväter, s. bei Münscher DgmGsch. II, 264 ff.

Princip aller christlichen Heils-Wirkung. Zwar weisen auch sie auf die Nothwendigkeit der Liebe und der guten Werke hin. Die Liebe ist ihnen das Element durch welches der Glaube erst zu seiner rechten Gestalt gelangt. Als die wahre fides bezeichnen sie daher die fides formata, d. h. den mit der Liebe innig verbundenen Glauben. Allein sie unterlassen es nicht zu bemerken, daß die Liebe selbst die Frucht des Glaubens sei und sich nur da entwickeln könne, wo dieser bereits vorhanden ist [8]). Schlimm war es indessen, daß sie bei Anpreisung der guten Werke zu oft unterliessen daran zu erinnern, daß sie, um im eigentlichen Sinn gute zu sein, auch aus der rechten Glaubens- und liebevollen Gesinnung hervorgehen müssen. Bei der früh entstandenen Hinneigung der Kirche zur Veräusserlichung nahm auch die Meinung immer mehr überhand, daß der Mensch durch solche Werke seine Sünden abkaufen und sich den Himmel verdienen könne. Welches Verderbniß aus solchen Meinungen entstehen musste, besonders nachdem das Vorgeben eines der Kirche zur freien Verfügung stehenden Schatzes überflüssiger guter Werke den Ablaß erzeugt hatte, würde leicht sich denken lassen, wenn es nicht geschichtlich auf eine so furchtbare Weise bezeugt wäre. Es that Noth von dieser herrschenden Werkheiligkeit wieder zur wahren Quelle alles Guten und Heiligen in dem Menschen, zur nothwendigen subjectiven Bedingung der Erlangung alles Heils zurückzuführen. Dieses geschah durch die Reformation.

Der Grundsatz von der Rechtfertigung durch den Glauben war das Panier, mit welchem die Reformatoren der sittlichen Versunkenheit der katholischen Kirche entgegentraten. Unter dem rechtfertigenden Glauben [9]) verstanden sie aber nicht bloß die Ueberzeugung von der Wahrheit der evangelischen Lehre; diesen Glauben bezeichneten sie als den blos historischen und bemerkten mit Recht, daß derselbe, wiefern er mit einem unbußfertigen Gemüthe bestehen könne, an und für sich zur

---

8) Petr. Lomb. L. III. distinct. 23: Fides, qua creditur, si cum charitate sit, virtus est, quia charitas, ut ait Ambrosius, mater est omnium virtutum, quae omnes informat, sine qua nulla vera virtus est. Fides ergo operans per dilectionem virtus est, qua non visa creduntur. Fides cum dilectione christiani est; alia daemonis est. Thomas Aq. P. II. qu. 4. art. 4: distinctio fidei formatae et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, id est secundum charitatem, non autem secundum intellectum.

9) Melanchthon, Apol. der Augsb. Conf. (Art. de justific.): „der Glaube welcher für Gott fromm und gerecht macht, ist nicht allein dieser, daß ich wisse die Historien, wie Christus geboren, gelitten rc.; das wissen die Teufel auch; sondern ist die Gewißheit, oder das gewisse, starke Be-

Rechtfertigung nicht ausreiche. Der wahrhaft rechtfertigende Glaube besteht, nach ihnen, in dem unbedingten Vertrauen auf die durch Christi Tod erworbene Sündenvergebung. Wenn sie diesen Glauben so unbedenklich als den rechtfertigenden bezeichneten, so geschah es deßwegen, weil sie die Ueberzeugung hatten, daß aus ihm die Buße und die guten Werke als natürliche Frucht hervorgehen. Daher erklärte Luther so entschieden, daß der rechtfertigende Glaube kein todter, sondern ein lebendiger sei, und daß von ihm die guten Werke so wenig getrennt werden könnten als von dem Feuer das Leuchten und Brennen [10]). Wie sehr daher auch die Reformatoren sich gegen den scholastischen Begriff einer fides formata sträubten, so war doch ihr Begriff von dem rechtfertigenden Glauben von diesem nicht wesentlich verschieden, wiefern sie sich ja unter demselben immer nur einen solchen dachten, der die sittliche Umwandlung des Menschen und die aus derselben entspringenden guten Werke, wenigstens dem Principe nach, schon in sich trägt. Gerade dadurch aber, daß sie vor Allem auf den Glauben drangen, stellten sie den Gedanken fest, daß auch die Bekehrung und Heiligung und alle wahrhaft sittliche Handlungen auf einem religiösen Grunde ruhen. Ausserdem schloß ihr Grundsatz die so überaus wichtige Lehre in sich, daß die Rechtfertigung niemals dem Menschen um irgend eines Verdienstes willen zu Theil werde. Sie sollte ja von der göttlichen Gnade gewährt werden, noch ehe in dem Menschen das neue

---

trauen im Herzen, da ich mit ganzem Herzen die Zusage Gottes für gewiß und wahr halte, durch welche mir angeboten wird, ohne mein Verdienst, Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil, durch den Mittler Christum.

[10]) Luther in seiner Vorrede zum Br. an die Römer: „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebieret aus Gott (Joh. 1, 13); und tödtet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen, an Herzen, Muth, Sinn und Kräften, und bringet den heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, schäfftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist daß es nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Es fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind; sondern, ehe man fragt, hat er sie gethan und ist immer im Thun. Wer aber nicht solche Werke thut, der ist ein glaubloser Mensch, tappet und siehet um sich nach dem Glauben und guten Werken, und weiß weder was Glaube noch gute Werke sind, wäschet und schwätzt doch viel Worte vom Glauben und guten Werken. Glaube ist eine lebendige, erwogene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntniß göttlicher Gnade machet fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Creaturen, welche der heilige Geist thut im Glauben. Da-

sittliche Leben, in das er eintreten und das die Frucht seines Glaubens sein soll, zu voller Entwicklung und Erscheinung gekommen ist. Dafür daß man nicht in Versuchung gerathe, dem Menschen den Glauben als ein Verdienst anzurechnen, sorgten sie durch die Lehre, daß derselbe nicht eigentlich des Menschen Werk sei, sondern in dem Menschen einzig und allein durch die Wirkung des göttlichen Geistes zu Stande komme. Wiewol die Reformatoren auf das entschiedenste erklärten, daß der Glaube nicht bloß eine in der Sphäre des Verstandes vorgehende Thatsache sei, sondern eine Bewegung und Bestimmung des Willens in sich schließe oder bedinge, so war ihnen doch immer nur das subjective, empfangende Princip die Bedingung der Aneignung der christlichen Heilsgüter, namentlich der durch Christi Tod erworbenen Sünden-Vergebung. In dieser Beziehung steht ihre Lehre in vollkommener Uebereinstimmung mit Dem was Christus und die Apostel über die subjective Bedingung der erlösenden Wirksamkeit des Evangeliums geäussert haben. Sie ist übrigens in der Natur der Sache begründet. Auch abgesehen von den bestimmten Erklärungen des N. T., a priori hätten wir uns von der Wahrheit derselben versichern können. Auf jeden Fall nämlich muß das Christenthum angesehen werden als Religion. Und alle Religion ruht ja auf dem Glauben, der seinerseits aus dem jedem Menschen unzerstörbar inwohnenden Gottes-Bewußtsein entspringt. Dieser Glaube ist nun an und für sich etwas ganz Unmittelbares: er ist nicht Frucht der Ueberlegung, Forschung, sondern ein inneres Erlebniß, ein unvermittel-

---

her der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann Gutes zu thun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu Lobe, der ihm solche Gnade erzeiget hat. Also, daß unmöglich ist, Werke vom Glauben scheiden, ja so unmöglich als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden. — Ders. in seiner Auslegung des 1. Buchs Mosis (Werke, Walch. Ausg. 1. S. 1441): Die Sophisten meynen, wir fechten um ein geringes Ding, wenn sie hören, daß wir vom Glauben lehren. Denn sie verstehen und wissen nicht, daß der Glaube eine Veränderung und Verneuerung ist der ganzen Natur: also daß Augen, Ohren und das Herz selbst ganz und gar anders sehen, hören und fühlen, denn anderer Leute. Denn der Glaube ist ein lebendig und gewaltig Ding; er ist nicht ein schläfriger und fauler Gedanke, schwebet auch und schwimmet nicht oben auf dem Herzen, sondern ist wie Wasser, so durch Feuer erhitzet und erwärmet ist; dasselbe, ob es wohl Wasser bleibet, so ist es doch nicht mehr kalt, sondern warm, und ist also gar ein ander Wasser; also machet der Glaube, der des heiligen Geistes Werk ist, ein ander Herz, Gemüth und Sinn, und machet also gar einen neuen Menschen.

tes Bestimmtsein des Geistes. Wir ruhen in der Tiefe unsers geistigen Seins auf dem absoluten Geiste; darum verknüpft sich nothwendig mit dem Bewusstsein unserer selbst das Bewusstsein dieses absoluten Grundes unsers Seins. Wiefern wir Gottes unmittelbar inne werden, glauben wir an ihn, und mithin an alle die grossen Wahrheiten welche in dem Gottesglauben eingeschlossen liegen. Der Inhalt des Glaubens kann Gegenstand der Ueberlegung, Forschung, Speculation werden; so entsteht ein religiöses Wissen und in objectiver Darstellung eine theologische Wissenschaft, welche aber beide den unmittelbaren Glauben voraussetzen, ganz losgerissen von demselben in Nichts zerfliessen würden.

Der Glaube ist also das subjective Princip der christlichen Heilswirkung; darüber kann kein Zweifel obwalten. Als subjectives Princip aber weiset er offenbar auf ein objectives hin; die fides qua creditur setzt eine fides quae creditur voraus. Jener Glaube ist empfangender Natur. Darum frägt es sich: was er denn empfangen und in sich aufnehmen solle? Ja noch mehr: der Glaube selbst muss erst von objectiver Seite hervorgerufen und bedingt werden. Was ist es nun aber das ihn weckt und fesselt? Man antwortet: das Christenthum; allein auch die oberflächlichste Betrachtung muss einsehen lassen, dass diese Antwort nicht ausreicht. Das Christenthum enthält ja verschiedenartige Elemente. Es gehören zu ihm Heils-Thatsachen; es ist ausgegangen von einer gottmenschlichen Persönlichkeit; es enthält eine göttliche Lehre, die in der Kirche zu weiterer Entwicklung und fester Gestaltung gelangt ist. Es frägt sich demnach: wie verhalten sich diese verschiedenen Elemente unter einander, und zu dem christlichen Glauben? Wie verhalten sie sich zu den christlichen Heilswirkungen? Lässt sich nicht vielleicht eines derselben auf das andere zurück führen? Oder müssen sie als ganz eigentlich distincte von dem Glauben ergriffen werden? Tragen sie alle in gleichem Grade zu der welterlösenden Macht des Christenthums bei? Hängen die unermeßlichen, von dem Christenthum hervorgebrachten Wirkungen gleicherweise von allen ab? — Es ist nicht schwer einzusehen, daß die Frage um das objective Princip der welterlösenden Macht des Christenthums am Ende auf die um das Wesen desselben hinausläuft. Diese letztere nun ist vielfach besprochen und in verschiedenem Sinne beantwortet worden. Eine Untersuchung derselben aus dem angegebenen Gesichtspunkte kann an und für sich schon nicht ohne Interesse sein, und wird um so mehr Beachtung verdienen, da die Lösung dieser Frage, von dieser Seite her, zugleich über mehrere sehr wichtige die Theologie und Kirche betreffende Punkte ein erwünschtes Licht verbreitet.

II. Objectives Princip der welterlösenden Macht des Christenthums.

1. Erklärungen des Neuen Testaments über dasselbe.

Im N. T. wird zur Anzeige der Quelle, aus welcher die erlösende und beseligende Kraft des Christenthums fliesse, bald auf Jesum Christum, bald auf seine Lehre hingewiesen, daher bald Jener, bald Diese als das Object bezeichnet, welchem der Glaube sich zuwenden und das er in sich aufnehmen soll. „Ich bin", spricht Jesus (Joh. 5, 51), „das Brod des Lebens, welches vom Himmel gekommen ist; wenn einer von diesem Brode isset, wird er ewiglich leben; und das Brod welches ich geben werde, das ist mein Fleisch, welches ich für das Leben der Welt geben werde". — „Das ist (Joh. 17, 3) das ewige Leben, daß sie dich als den allein wahren Gott, und Jesum den du gesandt hast als den Christ (den verheissenen Retter) erkennen. — Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß Alle die an ihn glauben nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben" (Joh. 3, 16). „Christus", schreibt Paulus (1 Kor. 1, 30), ist uns von Gott gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung, auf daß, wie geschrieben steht, wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn". Mit ihm übereinstimmend erklärt Petrus (Ap. G. 4, 12): „es sei in keinem Andern Heil, auch sei kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden, als der Name Jesu". — Darum nun sollen die Menschen Christum mit lebendigem Glauben umfangen und mit ihm in innige Gemeinschaft treten; nur die an ihn glaubenden werden nicht verloren, sondern gelangen zum ewigen Leben (Joh. 3, 16). „Die welche ihn annehmen, denen giebt er Macht Gottes Kinder zu werden (Joh. 1, 12); Ströme lebendigen Wassers fliessen aus Dem welcher an ihn glaubt" (Joh. 7, 39). Drohend spricht daher Jesus zu den Juden (Joh. 8, 24): „Wenn ihr nicht glauben werdet daß ich es bin (der von Gott gesandte Heiland), so werdet ihr in euern Sünden sterben". Daher die Ermahnung (Joh. 12, 35): „Solange ihr das Licht bei euch habt, so glaubet an das Licht, auf daß ihr des Lichtes Kinder werdet". Johannes lehrt in seinem ersten Briefe (5, 11. 12): „das ewige Leben sei in dem Sohne Gottes; wer daher den Sohn habe, der habe das Leben, und wer den Sohn nicht habe, der habe auch das Leben nicht". In Uebereinstimmung damit erklärt er, daß er sein Evangelium nur zu dem Zwecke aufgesetzt habe, „daß seine Leser glauben möchten, daß Jesus sei der Christ, der Sohn

Gottes, und durch diesen Glauben sein Leben haben möchten in seinem Namen" (20, 31). Seine Jünger ermahnt Jesus in eine Gemeinschaft mit ihm zu treten ähnlich der der Rebe mit dem Weinstock, und versichert sie, daß sie ohne ihn nichts Gutes und Ersprießliches würden wirken können. Sie sollten „Eins werden mit ihm, wie er selbst mit dem Vater Eins sei" (Joh. 17, 21). Einer solchen Gemeinschaft mit ihm war sich Paulus bewusst, wenn er spricht (Gal. 2, 20): „Was ich nun lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat". Es war nur Ausdruck seines christlichen Bewusstseins, wenn er überall zum Glauben an Jesum den Sohn Gottes aufforderte (Ap. G. 10, 38. 16, 30. 17, 1 — 4 ꝛc.), und förmlich erklärt (Röm. 10, 9): „Wenn du mit deinem Munde Jesum bekennest und in deinem Herzen glaubest, daß Gott ihn von den Todten erweckt habe, so wirst du leben".

Auf ganz ähnliche Weise äussert sich das N. T. über die Lehre Jesu. „Ich bin gekommen" spricht Jesus vor Pilatus (Joh. 18, 37), „daß ich die Wahrheit zeugen soll; wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme". Sich selbst bezeichnet er als Den welcher durch die Wahrheit zum Leben führt (Joh. 14, 6), und erklärt feierlich (Joh. 6, 63): „der Geist sei es der da lebendig mache; seine Worte seien Geist und Leben". Denjenigen welche seine Belehrungen glaubensvoll annehmen verheisst er, „daß sie die Wahrheit erkennen werden und daß die Wahrheit sie frei machen werde" (Joh. 8, 31); „sie würden Ruhe finden für ihre Seelen (Matth. 11, 29) und zu dem ewigen Leben gelangen" (Joh. 5, 24. Luc. 11, 28). Er spricht (Marc. 16, 16) das große, so oft gemißbrauchte Wort: „wer da glaube (nämlich an das Evangelium, das die Apostel aller Creatur predigen sollten) und getauft werde, der werde selig; wer da nicht glaube, der werde verdammt werden". In voller Uebereinstimmung mit diesen Aeusserungen Jesu erklärt Paulus (Röm. 1, 16) das Evangelium für „eine Kraft Gottes die da selig mache Alle die daran glauben", und bezeichnet es (Ephes. 1, 13) als „Wort der Wahrheit und Evangelium des Heils, als den Inbegriff der heilsamen Worte Christi und hiermit die Lehre der Gottseligkeit" (1 Tim. 6, 3). Dem Apostel Petrus sind die Christen „Wiedergeborne aus dem lebendigen Worte Gottes das da ewiglich bleibet" (1 Petr. 1, 23. 25). Paulus danket Gott dafür, daß die römischen Christen „gehorsam geworden seien von Herzen dem Vorbild der Lehre, welcher sie sich ergeben hätten" (Röm. 6, 17). Dagegen erklärt er „Den welcher nicht bei den heilsamen Worten Christi und der Lehre von der Gottseligkeit bleibt,

sondern andere Lehren vorträgt, für aufgeblasenen, streitsüchtigen Geistes" (1 Tim. 6, 3); während Johannes versichert (2 Ep. V. 9), daß „ein solcher keinen gnädigen Gott habe". — Ist nun die Lehre Jesu die Quelle des Lichtes, der Kraft, der Freiheit, der innern Seelenruhe und des ewigen Lebens, so versteht es sich, daß sie auch wesentliches Object eines festen, lebendigen Glaubens ist. Ausdrücklich werden alle jene heilvollen Wirkungen nur Denjenigen verheissen, welche „die Worte Jesu hören und bei denselben bleiben (Joh. 8, 31. 51. Luc. 11, 28 rc.), welche das Ev. mit begeistertem Glauben umfassen" (Mc. 16, 16. Röm. 1, 16).

Darin nun, daß auf der einen Seite Jesus selbst als höchster Grund des Heils und höchster Gegenstand des Glaubens bezeichnet wird, auf der andern die Lehre Jesu, liegt kein Widerspruch. Denn unter Jesu wird ja nicht bloß seine Persönlichkeit verstanden und die Thatsachen seines irdischen Lebens, sondern auch die von ihm verkündigte Lehre des Heils; gleichwie hinwiederum Diese nicht allein Lehre von Gott und göttlichen Dingen ist, sondern auch der Inbegriff alles Dessen, was die Tradition von Jesu Persönlichkeit, von seinem Leben, Wirken, Tod und seiner Auferstehung und Himmelfahrt aufbewahrt hatte. Allein obwol kein Widerspruch, so zeigt sich doch in dieser Hinweisung auf einen doppelten Grund des Heils und einen doppelten Pol des Glaubens ein Gegensatz, ein doppelter Gesichtspunkt, aus welchem das ganze von Gott durch Christum vollbrachte Heilswerk betrachtet werden konnte und auch wirklich aufgefasst wurde. Nach dem einen Gesichtspunkte dominirt in diesem Heilswerke Christus selbst, nach seiner gottmenschlichen Persönlichkeit sammt den wunderbaren Thatsachen seines irdischen Lebens und Wirkens; nach dem andern, seine Lehre. Daß nun derselbe Apostel in seinen Aeusserungen bald von dem einen, bald von dem andern dieser beiden Gesichtspunkte ausgeht, wird uns nicht befremden, wenn wir bedenken, wie schwankend überhaupt noch, in manchen Beziehungen, die christliche Anschauung in den ersten Zeiten war; noch weniger wenn wir werden anerkannt haben, daß, wie die Person Christi und seine Lehre, so auch der bezeichnete Gegensatz in der Auffassung seines ganzen Heilswerkes sich vollkommen auf eine Einheit zurückführen lassen.

2. Verschiedene Meinungen über das Princip der welterlösenden Macht des Christenthums.

Ueberblicken wir die Geschichte der Glaubens-Entwicklung in der christlichen Kirche, so muß es uns auffallen, wie der Glaube stets zwi-

schen der Persönlichkeit Christi und seiner Lehre oscillirte; nicht so als ob er jemals über Jener Diese gänzlich vergessen hätte, oder umgekehrt, aber doch so daß er sich vorzugsweise bald an Christum selbst bald an seine Lehre anschloß, durch den einen oder durch die andere des ewigen Heils theilhaftig zu werden hoffte.

Während des apostolischen Zeitalters war es vorzugsweise noch die in klarem Lichte in der Tradition fortlebende Persönlichkeit Christi in welche sich der Glaube vertiefte. Bald aber, nach Abschluß dieses Zeitalters, sehen wir allmählig eine regula fidei sich bilden, welche, wie man überzeugt war, das Wesentliche der Lehre Jesu enthielt und nach und nach zu Confessionen sich verdichtete. Diese wiederum, längere Zeit hindurch noch im Flusse, concentrirten sich endlich in dem Symbolum apostolicum, welches aus der durch successive Zusätze bereicherten Taufformel entstand und bekanntlich erst im 5. Jahrh. zu seinem vollen Abschluß gelangt ist [11]. In diesem Bekenntnisse fanden nun allerdings Aufnahme auch mehrere auf die Persönlichkeit Jesu und seine wesentlichsten Lebens-Ereignisse bezügliche Sätze. Gerade der Umstand aber, daß diese Momente hier ihrer geschichtlichen Lebendigkeit entkleidet, in theoretischer Form aufgeführt werden, beweiset, wie sehr der Glaube sich damals schon von dem persönlichen Christus ab- und seiner Lehre zugewandt hatte. Einverstanden war man nur darin, daß die unbedingte Aufnahme dieser Glaubens-Summe in die Ueberzeugung die nothwendige Bedingung alles Heils sei. Nahm doch schon der große Origenes keinen Anstand zu erklären, daß der orthodoxe Glaube die wichtigste aller Tugenden, und jede Abweichung von demselben das schwerste aller Vergehen sei [12]. Freiheit der Speculation galt nur noch im Bereiche derjenigen Lehren, welche noch nicht festgesetzt und in die Glaubensregel aufgenommen waren. Eine bedeutende Bereicherung erwuchs dem kirchlichen Bekenntnisse durch die Beschlüsse der ökumenischen Concilien des 4. und 5. Jahrhunderts. Zusammengestellt und mit den frühern Bestimmungen verschmolzen finden sich die nun sanctionirten Lehren in dem sogenannten symbolum athanasianum, welches in seinen ersten Worten

---

[11]) S. Köllner, Symb. der luth. Kirche, S. 6 ff.

[12]) Series comment. in Matth.: Malum quidem est invenire aliquem secundum mores vitae errantem; multo autem peius arbitror esse in dogmatibus aberrare et non secundum verissimam regulam scripturarum sentire, quoniam sicut in peccatis mortalibus puniendi sumus amplius propter dogmata falsa peccantes. S. Stäudlin, Gesch. der Sittenl. Jesu II. S. 274.



schon die allgemeine Ueberzeugung der Kirche, zur Zeit seines Ursprungs, über die Nothwendigkeit der gläubigen Aufnahme der in diesem Bekenntniß enthaltenen Lehren zur Seligkeit ausspricht [13]). Es verdient bemerkt zu werden, daß unterdeß auch die Vorstellung von dem letzten Grunde des Glaubens sich bedeutend verändert hatte. Fand man nämlich früherhin allgemein diesen Grund in der Auctorität Christi oder der in ihm zur Offenbarung gekommenen Gottheit, so fand man ihn jetzt in der Auctorität der Kirche.

In dieser Richtung ging nun die Kirche immer weiter vorwärts. Durch neue Lehrbestimmungen wuchs die Glaubens-Summe der Kirche immer mehr an. Je tiefer die Ueberzeugung wurzelte, daß der unbedingte Glaube an diese Lehrsätze und das öffentliche Bekenntniß derselben zur Seligkeit absolut nothwendig sei, desto mehr perhorrescirte man alle häretische Abweichungen. Mit der Entwicklung der Hierarchie steigerte sich auch immer mehr die Ehrfurcht vor der Auctorität der Kirche und die Meinung, daß in ihr der letzte Grund des Glaubens liege. So entfernte sich das religiöse Leben der Kirche immer mehr von Jesu selbst; das glorreiche Bild desselben verdunkelte sich in dem Bewußtsein der Christen; lichtvoller lebte es nur noch in der Mystik fort. Vermöge einer natürlichen Consequenz verschwand auch immer mehr die Einsicht, daß der Glaube der Kirche in der unmittelbaren Lehre Jesu ihre Norm und ihr nothwendiges Correctiv finde. Die heilige Schrift gerieth in Vergessenheit. Wie hätte man auch noch an sie denken und das Bedürfniß fühlen sollen sich mit ihr zu beschäftigen? In der Kirche erkannte man ja die Macht der es zukomme den Glauben zu bestimmen, und hatte in den von ihr sanctionirten Lehren die Summe derjenigen Sätze, durch deren unbedingte Annahme man des ewigen Heils sicher zu sein glaubte.

Mit der vollen Kraft begeisterter Ueberzeugung trat der Protestantismus in die entgegengesetzte Richtung ein. In den Vordergrund stellten die Reformatoren den lebendigen Christus in seiner ganzen unendlichen Hoheit und Milde. Von ihm allein leiteten sie jetzt wieder alles Heil ab. Wie sie selbst mit ihrem ganzen Glauben an ihm hingen und das Bewußtsein in sich trugen, das sie erleuchtende Licht, das ganze mächtige in ihnen wirksame Geistesleben von ihm erhalten zu haben; wie alle die unerschütterlichen Siegeshoffnungen, mit welchen sie das schwere und gefahrvolle Werk der Kirchenverbesserung unternahmen, nun auf ihm ruhten: so wollten sie auch daß die Christen ihren ganzen Glauben und

[13]) „Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem“.

ihr ganzes Heil nur auf ihn allein gründen sollten. War bisher die Bewegung des Glaubens von der Kirche zur Lehre, von Dieser erst zu Christo gegangen, so sollte dieselbe von nun an in umgekehrter Richtung von Christo zu seiner Lehre, von Dieser zu der Kirche gehen. Allerdings beschäftigten sich die Reformatoren auch auf das angelegentlichste mit der Reinigung des kirchlichen Lehrbegriffs; allein auch hierin gingen sie überall von dem in ihrem Geist lebenden Christus aus. An die Stelle der Kirchenlehre wollten sie wiederum die lautere Lehre Jesu setzen. Darum wandten sie sich auch wieder zu der einzig authentischen Erkenntnißquelle der Lehre Jesu, zur heiligen Schrift, und stellten jede Lehre für die sie Glauben verlangten, unter die unmittelbare Sanction Christi als des höchsten Glaubens-Grundes. Wie sehr namentlich Luther von dem Gedanken Christi beherrscht war, geht daraus hervor, daß er ja sogar das Christum-Treiben, wie er sich ausdrückte, als vorzügliches Kriterium der Authentie neutestamentlicher Schriften ansah. Unter allen in dem vollen Lebensbilde Christi zusammentretenden Momenten war es besonders eines, welches ihre Aufmerksamkeit fesselte und für ihren begeisterten Glauben die wahre Grundlage abgab: das war der versöhnende Opfertod Christi. Tief durchdrungen von dem Bewußtsein menschlicher Sündhaftigkeit, fanden sie hierin gerade eine wichtige Veranlassung dieses Moment vorzüglich hervorzuheben. Der wesentlichste Gegenstand ihrer Predigt war der Tod Christi und die in demselben verbürgte verzeihende Gnade Gottes. Der Glaube welchen sie als den rechtfertigenden bezeichneten und von welchem sie alles Heil ableiteten, war, ihren Erklärungen zufolge, ganz eigentlich der Glaube an die versöhnende Kraft des Todes Christi und die vertrauensvolle Hingabe an die durch ihn erwirkte Gnade des Ewigen. Vergaßen sie es auch nicht, daß Christus uns gemacht ist zur Weisheit und Heiligung, so war ihnen das Wichtigste doch dieses, daß er uns gemacht ist zur Gerechtigkeit und Erlösung.

Mit welcher Begeisterung auch der Protestantismus in diese Richtung eingegangen war, so bewegte er sich doch in derselben nicht lange fort. Kaum war der protestantische Lehrbegriff zu genauer Formulirung gekommen und in Bekenntnißschriften niedergelegt, so erlitt der Glaube einen vollkommenen Umschlag. Von Christo weg wandte er sich nun wieder der Lehre zu. Als nothwendige Bedingung des Heils galt nicht mehr der begeisterte Glaube an den persönlichen Christus und die lebendige Gemeinschaft mit ihm, sondern der orthodoxe Glaube, d. h. die unbedingte Annahme und das treue Bekenntniß der in den Confessionsschrif-

ten ausgesprochenen Dogmen. Eine natürliche Folge dieser veränderten Richtung war es, daß man die Wahrheit einer Lehre auch nicht mehr ermaß nach ihrer Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift, sondern mit den Bekenntnißschriften und den Aeusserungen Luthers. An die Stelle der Auctorität der Kirche trat nunmehr die der kirchlichen Confessions-Schriften; während man diese wiederum abhängig machte von dem bis zum höchsten Uebermaaße gesteigerten Ansehn Luthers. So war, indem man das katholische opus operatum auf das entschiedenste verwarf, der Glaube selbst zu einem solchen, zu einem todten Werke geworden.

Zu groß war in der protestantischen Kirche diese Erstarrung des Glaubens in todten, unfruchtbaren Orthodoxismus, als daß nicht früher oder später mächtige Reactions-Bestrebungen hätten erwachen sollen. Während Spener von den dürren Steppen der Rechtgläubigkeit zu den fruchtbaren Gefilden einer reinen, liebevollen Gesinnung zurückzuführen suchte, warf sich Zinzendorf wieder mit hoher Gluth des Glaubens, aber auch mit bedauernswürdiger Einseitigkeit, von der Lehre auf die Persönlichkeit Christi, und vorzüglich auf den blutigen Versöhnungstod desselben. Christus war ihm Eins und Alles. Um klare Auffassung seiner Lehre wenig bekümmert, hing er sich mit voller, liebeglühender Seele an ihn und sein Kreuz. Seine Theologie, in den verworrensten Begriffen befangen und nicht selten in excentrische Meinungen sich verirrend, war, wie er sie selbst bezeichnete, eine Kreuz- und Blut-Theologie. Auf den Gesammt-Zustand der Kirche konnte Zinzendorf keinen nachhaltigen Einfluß äussern. Seine ganze Eigenthümlichkeit, die Einseitigkeit seiner Ansichten und Bestrebungen, und man darf wohl hinzusetzen, seine Herrschsucht, konnte aus ihm nur einen Sectenstifter machen.

Von denselben Anschauungen in Absicht auf das Wesen des Christenthums, wie die Orthodoxie, ging der seit Mitte des vorigen Jahrhunderts sich entwickelnde Rationalismus aus. Auch ihm war das Christenthum vorzugsweise, wenn nicht ausschliessend, Lehre. Alle heilvollen Wirkungen desselben einzig von der Lehre desselben ableitend, wollte er daß es auch als Lehre vom Glauben ergriffen würde. Den Zweck dieser Lehre setzte er, im Sinne der kantischen Philosophie, in die moralische Bildung der Menschheit; ihre Wahrheit in ihre vollkommene Uebereinstimmung mit der menschlichen Vernunft. Je tiefer der Rationalismus Jesum in das Gebiet der gewöhnlichen Menschheit hereinzog, je weniger Gewicht er auf die wunderbaren Thatsachen seiner Erscheinung legte:

desto weniger konnte er auch geneigt sein die Persönlichkeit Jesu als die Quelle der heilsamen Kräfte des Christenthums zu betrachten, den christlichen Glauben auf sie als ihr höchstes Object zu beziehen. Erkannte er auch in Christo ein hohes, sittliches Vorbild, so konnte er diesem doch keine andere Wichtigkeit beilegen als die, daß durch dasselbe die vom Christenthum proclamirten moralischen Ideen in helleres Licht gesetzt würde und daß es zur Realisirung derselben bei den Gläubigen eine wirksame Triebfeder abgebe. Höchster Gegenstand des christlichen Glaubens war ihm daher die Persönlichkeit Christi ebensowenig, wie letzter Erklärungsgrund der welterlösenden Macht des Christenthums. Der Rationalismus verkannte nicht, daß das Christenthum auch Institut, Anstalt sei; allein die ganze Bestimmung der Kirche war ihm doch nur, die Lehren des Christenthums zu erhalten, fortzupflanzen und in die Gemüther der Menschen einzuführen. Von der Voraussetzung ausgehend, daß die Lehren des Evangeliums, von ihrer ersten Verkündigung an, durch den Einfluß der damals obwaltenden Verhältnisse, mit mancherlei temporären und localen Elementen versetzt worden seien, sprach er offen und freimüthig von der Perfectibilität des Christenthums selbst, und knüpfte an die stete Vervollkommnung desselben die Erreichbarkeit seiner Bestimmung zur universellen Religion. — Kant erblickte im Christenthum nur eine Lehre, und konnte es auch nicht anders auffassen, weil ihm ja überhaupt die Religion nichts anders war als der Inbegriff der praktischen Vernunft-Principien, verbunden mit denjenigen Begriffen die ihrem höchsten Endzwecke Effect verschaffen konnten, nämlich Gottes, der Unsterblichkeit und Vergeltung, als nothwendige Bedingungen der Realisirung des höchsten Gutes [14]). Das Christenthum war ihm nun der adäquateste Ausdruck dieser reinen Vernunft-Religion, jedoch versetzt mit historischem Beiwerk und positiven Statuten, in welchen er nichts weiter erkannte als bloße Vehikel der Einführung jener praktischen Vernunft-Principien, und Beförderungsmittel ihrer Wirksamkeit auf das Wollen und Wirken der Menschen, deren aber diese Religion, wenn der Glaube an sie ein reiner werden solle, sich immer mehr zu entkleiden habe [15]).

Wie entschieden aber auch Kant das Christenthum für eine Lehre, für moralisches Gesetz erklärte, so war er es doch der zuerst wieder auf die unermeßliche Wichtigkeit der Persönlichkeit Jesu aufmerksam machte. Diese knüpfte er zunächst an die Nothwendigkeit eines ethischen Gemein-

---

14) Relig. innerhalb der Grenzen der Vernunft, erste Ausg. S. 215 ff. und 222 ff. — 15) Ebend. S. 224 ff.



wesens. Da nämlich ein solches durch die reinen Vernunft-Principien nicht gegründet werden könne, so setze es gewisse Thatsachen, einen historischen Stifter voraus, wie auch wirklich das Christenthum auf einem solchen Stifter ruhe, der mithin auch nothwendiges Object des christlichen Glaubens sei [16]). — Wichtiger aber war es, daß Kant Christum als den würdigsten Repräsentanten der Idee der Gott-wohlgefälligen Menschheit darstellte, in welcher ihm die Gesammtheit der ethischen Principien zusammen zu gehen schien und von welcher er annahm, daß sie in dem Geiste eines Jeden leben müsse, der sich zu reiner Sittlichkeit sollte ausbilden können. Diese Idee bezeichnete er als den eingebornen Sohn Gottes, inwiefern sie von Ewigkeit her in Gott lag und Zweck der göttlichen Weltschöpfung wurde; als den Abglanz der Herrlichkeit Gottes. Er lehrte, daß sie, weil sie nicht aus den stets moralisch unvollkommenen Menschen habe entspringen können, vom Himmel herabgekommen sei; eine Abkunft die insofern als eine Erniedrigung betrachtet werden müsse, als diese Idee mit dem sittlich ihrer unwürdigen Menschen in Verbindung trete und die von diesem verschuldeten Leiden mit zu tragen habe [17]). Ausdrücklich bemerkt nun Kant, daß diese Idee, als Vernunft-Idee, ihre Realität vollständig in sich selbst trage. Indeß läugnet er nicht, daß sie sich auch in der Erfahrung darstellen könne, obgleich er bemerkt, daß, inwiefern die Erfahrung immer nur von dem äusserlichen Verhalten des Menschen Kenntniß ertheile, nicht aber von seiner Gesinnung, man demjenigen Individuum, welches als factisches Vorbild jener Idee gelten solle, die moralische Gesinnung erst unterlegen müsse [18]). Auf Christum weiset er nun hin als auf Denjenigen, in welchem wirklich die Idee der Gott-wohlgefälligen Menschheit am vollkommensten zur Erscheinung gekommen sei [19]). Darum gerade habe er Stifter eines

[16]) Ebendas. S. 224 f. — [17]) Ebend. S. 67 ff.

[18]) Ebend. S. 72 f.

[19]) Ebend. S. 431 f.: „Der Lehrer des Evangeliums kündigte sich als einen vom Himmel gesandten, indem er zugleich, als einer solchen Sendung würdig, den Frohnglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, wie ihr Vater im Himmel heilig ist, und durch den guten Lebenswandel seine Aechtheit beweist, für den allein seligmachenden erklärte; nachdem er aber durch Lehre und Leiden bis zum unverschuldeten und zugleich verdienstlichen Tode an seiner Person ein dem Urbilde der allein Gott-wohlgefälligen Menschheit gemäßes Beispiel gegeben hatte, zum Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurückkehrend vorgestellt wird, indem er seinen letzten Willen (gleich als in einem Testamente) mündlich zurückließ, und was die Kraft der Erinnerung an sein Verdienst, Lehre

ethischen Gemeinwesens, einer Kirche, werden können. Er sei daher zu betrachten als der würdigste Repräsentant dieser Idee, als ihr Träger, als Derjenige durch welchen sie in dem Geiste der zur christlichen Gemeinschaft Gehörigen erst erweckt und zur lichtvollen Entwicklung gebracht werde. Ob Christus jener Idee in der Realität vollkommen entsprochen habe, das lässt er unentschieden, besteht aber nichtsdestoweniger darauf, daß man in ihm das höchste sittliche Vorbild anzuerkennen habe. Christus sei demnach auch Object des Glaubens. Sorgfältig indeß unterscheidet er von dem Glauben an die in Christo erschienene moralische Idee den Glauben an seine Geschichte und besonders an das Wunderbare in derselben. Dieser letztere war ihm ein statutarischer Kirchenglaube, der immer weiter zurücktreten müsse, um den reinen Vernunft-Glauben zu alleiniger Herrschaft gelangen zu lassen [20].

Im directen Gegensatz zu dem Rationalismus trat, was seine Ansicht von dem Princip aller heilsamen Kraft-Aeusserung und mithin vom eigentlichen Wesen des Christenthums betrifft, Schleiermacher. Das ganze Christenthum concentrirte sich ihm in der Person Christi, und zwar des zu einer gewissen Zeit real in den geschichtlichen Zusammenhang eingetretenen, historischen Christus. Die erste Grundlage dieser Ansicht bildet schon der Begriff welchen sich dieser Theolog von der Religion gemacht hatte. Sie besteht, zufolge der sein Werk über den christlichen Glauben beginnenden Erklärungen, weder in einem Wissen noch in einem Thun, sondern in einer Bestimmtheit des Gefühls. Und welches ist nun dieses das Wesen der Religion bildende Gefühl? Es ist bekannt, daß Schleiermacher von einem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott sprach. War ihm dieses, auf der einen Seite, Princip aller Frömmigkeit, so war es ihm zugleich, auf der andern Seite, Princip aller Moralität; so sehr, daß nach ihm jede Handlung nur insofern gut ist, als sie auf einem von diesem Gefühl allein bestimmten Willensacte beruht, während jede That welche von einem durch dieses Gefühl nicht bestimmten Willen ausgeht, in das Gebiet der Sünde fällt. Es war natürlich, daß Schleiermacher, von diesen Grundsätzen ausgehend, auch in der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen, in ihrer vollkommenen Unfähigkeit zum Guten, zu deren Annahme ihn sowohl die Thatsachen des eigenen Bewusstseins als die Beobachtung der andern Menschen

---

und Beispiel betrifft, doch sagen konnte, „er (das Ideal der Gott-wohlgefälligen Menschheit) bleibe nichtsdestoweniger bei seinen Lehrjüngern bis an der Welt Ende.

[20]) Ebend. S. 71 f. 183 f. 224 f.

und die ganze Geschichte der Menschheit hinführete, nichts Anderes erblicken konnte als eine unserm gesammten Geschlecht tief inwohnende Verdunkelung und Unkräftigkeit des Gottesbewusstseins oder des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit von Gott [21]). Wie sollte nun der Menschheit geholfen, wie konnte sie aus diesem allgemeinen Verderben gerettet werden? Nur dadurch, daß dieses Gottesbewusstsein wieder gereinigt, gekräftigt und zur unbedingten Herrschaft über das sinnliche Selbstbewusstsein, somit über das ganze innere und äussere Leben des Menschen erhoben würde. Dazu kann es aber kein einziger Mensch bei sich durch eigene Kraft bringen; wie hätte ein gewöhnlicher Mensch eine solche radikale Veränderung in dem ganzen Geschlechte wirken und hiedurch der Retter desselben werden können? Aus der Sündhaftigkeit kann sich die zur Besiegung derselben erforderliche Kraft nicht entfalten. Geholfen konnte uns nur werden durch ein Wesen, welches sich von der ganzen Menschheit dadurch unterschied, daß in ihm das Gottesbewusstsein in vollkommener Klarheit und Macht vorhanden war. Wenn ein solches Wesen auch in Absicht auf seine menschliche Natur aus dem natürlichen Zusammenhang des ganzen Geschlechts entstehen konnte, so konnte es doch, was die absolute Kräftigkeit des ihm inwohnenden Gottesbewusstseins betrifft, nur aus einer schöpferischen Thätigkeit Gottes hervorgehen. Daß nun ein solches Wesen wirklich erschienen ist, dafür bürgt das Bewusstsein der Gläubigen: mit unwidersprechlicher Gewißheit nämlich zeugt dieses von einer Reinheit und Kräftigkeit des Gottesbewusstseins, die nicht aus einer sündlichen Gemeinschaft entspringen, sondern bloß von einem Individuum ausgehen konnte, in welchem selbst dieses Bewusstsein in absoluter Vollkommenheit vorhanden war. Der Retter der Menschheit war also Jesus: uns ähnlich, was seine menschliche Natur betrifft; allein über uns weit erhaben, Gottes Sohn, hervorgegangen aus einer urkräftigen, schöpferischen Thätigkeit Gottes, vermöge des ihm inwohnenden vollkommen mächtigen Gottesbewusstseins. Dieses war, nach Schleiermachers Versicherung, nicht bloß Bewusstsein von Gott, sondern Mehr als dieses, ein Sein Gottes in ihm; — eine überaus wichtige, folgenschwere Behauptung, von welcher aber der scharfsinnige Denker den Beweis schuldig geblieben ist [22]).

Wie vollbringt nun Jesus an den Gläubigen das Werk der Erlösung und Versöhnung? Nicht durch seine Lehre. Zwar längnete Schleiermacher nicht, daß Jesus auch gelehrt habe. Allein zu glauben,

[21]) Der christl. Gl. zweite Ausg. erster Theil §. 66 f.

[22]) Christl. Gl. 2ter Th. §. 93 ff.

Jesus sei in dem Sinne Lehrer gewesen, daß er die natürliche Gottes- und Sitten-Lehre verbessert, berichtiget, erweitert habe, das gehört, ihm zufolge, der schlechten, empirischen Auffassung des Christenthums an. Alle Lehre Christi war ihm nur Selbstdarstellung desselben, Ausdruck seiner eigenthümlichen Würde. Nicht sowohl durch Das was er sagte, auch nicht durch Das, was er äusserlich that, noch durch sein Vorbild, wurde Christus und ist er noch immer der Erlöser und Versöhner, sondern durch Das was er war und ist und in Ewigkeit bleibt [23]. Seine Person ist die Quelle der unüberwindlichen Macht, die er auf alle Diejenigen äussert die ihm nahe kommen und im Glauben sich mit ihm vereinigen. Wer mit ihm in lebendige Gemeinschaft tritt, der erlangt durch ihn die Kräftigung seines Gottesbewußtseins, die Erhebung des Gefühls der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott über alle andern Antriebe: er wird erlöset; er gelangt zugleich zu einem aus der Seligkeit Christi ausfliessenden Gefühl innerer Beseligung: er wird versöhnt. Dieß Alles kann indeß nur in der christlichen Gemeinschaft stattfinden: denn nur in ihr wohnt und lebt Christus. Die Kirche ist die nothwendige Vermittlerin aller Erlösung und Versöhnung, weil nur sie die geistige Vereinigung der Gläubigen mit Christo möglich macht. Frägt man nun aber: auf welche Weise denn Christus vermöge des ihm inwohnenden urkräftigen Gottesbewußtseins das Gottesbewußtsein in den Gläubigen wecke, reinige, stärke, zur Herrschaft erhebe, auf welche Weise er vermöge seiner eigenen Seligkeit die Gläubigen beselige, welches hier das vermittelnde Princip sei? so lässt uns Schleiermacher abermals ohne befriedigende Antwort. Er setzt diese erlösende und versöhnende Einwirkung Christi auf die sich ihm einigenden Gläubigen, ohne über das Wie dieses Vorgangs die erforderlichen Erklärungen zu geben [24].

Mit Schleiermacher stimmt der neuere Pantheismus darin überein, daß er die ganze Wirksamkeit des Christenthums von der Person Christi abhängen lässt, und in Dieser folglich das eigentliche Wesen dieser Religion erblickt. Von einem andern Gesichtspunkte indeß geht hier Spinoza aus, als Schelling und Hegel. Jener bezieht die beseligende Wirksamkeit Christi auf das in ihm im höchsten Maaße offenbar gewordene göttliche Denken und Wissen; Diese hingegen beziehen sie auf die in ihm zuerst vollkommen offenbar gewordene Einheit des Göttlichen und Menschen. Nach Spinoza ist es zur Seligkeit unum-

[23]) Ebend. §. 103.

[24]) Ebend. §. 87. §. 104. Vergl. I. §. 11.

gänzlich nothwendig, daß man an der göttlichen Weisheit, d. h. an der Erkenntniß des Wahren und Guten Antheil habe. Da nun das göttliche Denken ein Attribut der allgemeinen Substanz d. h. Gottes ist, so spricht sich dasselbe in allen Dingen, am meisten in dem menschlichen Individuum, am allermeisten in Christo aus. Auf das Historische in Christi Leben kommt es nicht an, sondern nur auf die Theilnahme an der in ihm offenbar gewordenen göttlichen Weisheit [25]). Man sieht, daß, wenn hier auch Christus selbst als das höchste Princip des Christenthums und aller seiner Wirkungen gesetzt wird, dennoch auch für die Lehre desselben noch eine bedeutende Stelle übrig bleibt. Weniger ist dieses der Fall bei den beiden Andern. Nach Schelling ist die Menschwerdung Gottes eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel derselben, d. h. in ihm wurde Gott wahrhaft objectiv; lichtvoller als jemals vor ihm ist in Christo die Einheit des Göttlichen und Menschlichen offenbar geworden. Ist nun Christus auf der einen Seite der Gipfel der Menschwerdung Gottes, so sollte er auf der andern der Anfang davon sein, inwiefern nämlich von ihm aus diese Menschwerdung Gottes sich weiter fortsetzen sollte, also daß er das Haupt würde eines Leibes, von welchem alle Glieder auf gleiche Weise die Einheit des Göttlichen und Menschlichen darstellen sollten [26]).

Auch Hegel legt eine unendliche Wichtigkeit auf den Satz der Einheit des Menschlichen und Göttlichen. Er ist ihm der wahre Fundamental-Satz aller Religions-Philosophie, der Schlüssel aller Geheimnisse des Glaubens; das Wissen um diese Einheit ist ihm Grund-Bedingung aller Sittlichkeit: denn nur inwiefern der Mensch sich Eins weiß mit Gott, wird er sich angetrieben fühlen von den niedern Interessen sich loszureissen und den wahrhaft geistigen Interessen seine Kräfte und sein Leben zu weihen. Begründet nun ist diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen darin, daß Gott in der That in dem menschlichen Geiste aus seiner Negativität zu seiner Affirmation, aus seinem Anderssein zu sich selbst zurückkommt, zu seinem Selbstbewusstsein gelangt, Geist wird. So erscheint Gott in dem Fleische. Da dieß ein Proceß ist,

[25]) Epist. 21: „Dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de aeterno illo filio dei, h. e. Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit.

[26]) Vorles. über die Methode des akad. Stud. S. 190 ff.

der sich in jedem Menschen wiederholt, so hätte man glauben sollen, daß dieses Bewußtsein der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur auch in jedem menschlichen Geiste hätte erwachen müssen. Dem war aber nicht also. Nur leise verworrene Ahnungen von dieser Einheit regten sich hier und da und wurden von hervorragenden Geistern mit mehr oder weniger Bestimmtheit ausgesprochen. Um dieses Bewußtsein zu voller Klarheit zu erheben und in weiten Kreisen zu verbreiten, dazu bedurfte es einer concreten Erscheinung [27]: „das Bewußtsein der absoluten Idee, die wir im Denken haben, soll nicht für den Standpunkt philosophischer Speculation, des speculativen Denkens hervorgebracht werden, sondern in der Form der Gewißheit für die Menschen überhaupt; nicht daß sie es denken, die Nothwendigkeit dieser Idee einsehen und erkennen, sondern darum ist es zu thun, daß sie ihnen gewiß wird, d. h. daß diese Idee, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, zur Gewißheit komme, daß sie für sie die Form unmittelbarer, sinnlicher Anschauung, äusserlichen Daseins erhalte, kurz, daß diese Idee als in der Welt geschehen und erfahren erscheine. So muß sich diese Idee in ganz zeitlicher, vollkommen gemeiner Erscheinung der Wirklichkeit, in einem diesen Menschen für das Bewußtsein zeigen, in einem Diesen, der zugleich gewußt werde als göttliche Idee, nicht nur als höheres Wesen überhaupt, sondern als die höchste, die absolute Idee, als Gottessohn" [28]. — Und ist nun ein solches Wesen erschienen, in welchem diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu lichtvoller Erfahrung, durch welches dieselbe zum allgemeinen Bewußtsein gekommen ist? Allerdings, antwortet Hegel, und weiset dabei unbedenklich auf Christum hin: „Christus ist in der Kirche der Gottmensch genannt worden —, diese ungeheure Zusammensetzung ist es die dem Verstande schlechthin widerspricht; aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist den Menschen darin zum Bewußtsein, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Anderssein, oder wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht unvereinbar sei mit dieser Einheit, wie in der ewigen Idee das Anderssein keinen Eintrag thue der Einheit, die Gott ist" [29]).

Die ganze unermeßliche Bedeutung des Christenthums, das Princip seiner grenzenlosen Wirksamkeit liegt also, nach Hegel, in der Person Christi. Seine Lehre gehört nur zu der menschlichen Seite in ihm. In ihm selbst aber ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur

[27]) Relig.-Phil. 2te Ausg. II. S. 281. 82.

[28]) Ebend. S. 282 f. — [29]) Ebend. S. 286.

rechten Offenbarung gekommen und durch ihn in das menschliche Bewußtsein eingegangen. Fragt man nun: inwiefern denn diese Identität des Göttlichen und Menschlichen, des Endlichen und Unendlichen sich in Christo enthüllt habe und in das Bewußtsein der Kirche eingedrungen sei, so antwortet er zunächst: dieses liegt nicht in der äusserlichen Erscheinung Jesu. Als Mensch, nach seiner unmittelbaren, historischen Erscheinung, war Jesus in aller äusserlichen Zufälligkeit, in allen Verhältnissen und Bedingungen seiner Zeit verflochten. Man erkennt in Christo den Gottmenschen, erschaut in ihm die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, allein durch den Glauben, d. h. durch die Betrachtung mit dem Geist, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geist. Diese höhere Betrachtung ist die, daß in Christo die göttliche Natur geoffenbart worden sei[30]). Allein entspricht denn nun diese geistige Betrachtung der empirischen Wahrheit? Hat denn die Menschwerdung Gottes, die im Grunde eine allgemeine Thatsache ist, in dem historischen Individuum Christus auf eine ganz ausserordentliche Weise stattgefunden? Erscheint er uns nicht bloß als der Gottmensch, sondern war er es in der That? Das sagt Hegel nirgends ausdrücklich; man sucht vergebens bei ihm eine förmliche Erklärung über die Congruenz der historischen Wirklichkeit Jesu mit Dem was die höhere Betrachtung in ihm zu erkennen glaubt. Unmöglich daher kann man sich der Vermuthung entschlagen, daß nach Hegels eigentlichem Dafürhalten Christus nicht sowohl die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur war, als vielmehr nur, vermöge der Zeitbedingungen unter welchen er auftrat, nur als solche gedacht wurde und daß noch immer die glaubensvolle Stimmung der Glieder seiner Kirche diese Einheit in die Wirklichkeit seiner persönlichen Erscheinung hineinlegt.

Hatte nun durch diese Lehren Schellings und Hegels Jesus eine unendlich erhabene Stellung erhalten; war er, nach seiner Persönlichkeit, dargestellt worden als der eigentliche Träger und Offenbarer der absoluten Idee, durch welche in dem geistigen Zustand der Menschheit eine radicale Umwandlung sollte hervorgebracht werden: so war durch dieselben, auf der andern Seite, die empirische Erscheinung Christi der Kritik vollkommen bloßgestellt worden. Diese konnte sich nun ungehindert in die Erforschung seiner Lebensgeschichte vertiefen, sie konnte die evangelischen Berichte von ihm einem auflösenden Proceß unterwerfen; sie konnte sogar sich erkühnen zu behaupten, daß Jesus in geistiger und

30) Ebend. S. 287 f. 295 f.

sittlicher Beziehung sich nicht wesentlich über das Maaß natürlicher Menschenkräfte erhoben habe. Dabei konnte noch immer die Behauptung bestehen, daß in ihm und durch ihn die ewige Menschwerdung Gottes zuerst zu lichtvoller Offenbarung gelangt und in das allgemeine Bewusstsein eingedrungen sei. — Diese Kritik übten nun bekanntlich Strauß und Bruno Bauer in vollem Maaße; die evangelischen Berichte von Jesu verwandelten sich ihnen in bloße Mythen. Jesus selbst senkte sich vor ihren Augen von der Höhe auf welche die Kirche ihn gestellt hatte, zu dem Maaße eines gewöhnlichen Menschen, höchstens eines religiösen Genius herab. War es doch ein wesentlicher Grundsatz von Strauß, „daß es nicht in der Weise des sich verwirklichenden Absoluten sei, in ein Individuum seine ganze Fülle auszugiessen und gegen alle andern zu geizen, in jenem Einen vollständig, in allen übrigen hingegen immer nur unvollständig sich auszudrücken, sondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebe es seinen Reichthum auszubreiten [31]). Hiermit war Christus entthront, mit ihm das ganze Christenthum aufgehoben, aber auch zugleich die Erklärung der unermeßlichen Wirkungen desselben unmöglich gemacht.

Es war zu erwarten, daß diese auf die vollkommne Auflösung des Christenthums gerichtete Tendenz eine Reaction hervorrufen würde. Diese blieb auch nicht aus. Je schonungsloser man mit Christo verfahren war, je mehr man es darauf abgesehen hatte die historische Realität desselben in eine bloße Idee zu verflüchtigen: desto fester hielt man nunmehr an dem historischen Christus, und desto mehr bemühte man sich die unendliche Herrlichkeit desselben, nicht bloß als eine gedachte, sondern als eine reelle, ins Licht zu setzen. Der mythischen Erklärung der evangelischen Berichte gegenüber suchte man die geschichtliche Wahrheit derselben zu erweisen. Wenn auch eine besonnene Theologie nicht in Abrede stellte, daß sich in den Erzählungen der Evangelisten hier und da der Einfluß der Tradition und der subjectiven Auffassung bemerkbar mache: so bestand man um so mehr auf der Wahrheit der wesentlichen Züge, die im N. T. von Christo angeführt werden, und auf der Aechtheit seines aus dem Evangelium uns entgegentretenden Gesammtbildes. Im entschiedensten Widerspruche gegen Diejenigen, welche das an die Persönlichkeit Christi sich anknüpfende Bewusstsein der Einheit des Göttlichen und Menschlichen aus einer bloßen Idee oder einer subjectiven Betrachtungsweise ableiten wollten, gründete man dasselbe jetzt auf die Wirk-

[31]) Dogm. II. S. 214.

lichkeit der in ihm geschehenen Offenbarung Gottes im Fleische. In diesem allein statthaften Bestreben den historischen Christus und seine göttliche Würde zu retten gingen nun bald nicht wenige Theologen soweit, daß sie alles Gewicht eben nur auf die Persönlichkeit Christi fallen liessen. Christus — das ist die Ansicht die sie aussprachen — ist nicht bloß daß Fundament des Christenthums, in ihm concentrirt sich dasselbe, er ist dessen eigentlichstes Wesen. Die ganze schöpferische Kraft die es geäussert, ruht in seiner Person; von ihm sind die neuen Lebenskräfte ausgegangen, die sich in die Menschheit ergossen und dieselbe wiedergeboren haben; alle die unermeßlichen Wirkungen welche das Christenthum seit seiner Entstehung bis auf den heutigen Tag hervorgebracht hat, die ganze neue Bildungsperiode die es begründet, die neue Wissenschaft und Kunst die es erzeugt hat, Alles ist im Grunde nur Effect der Persönlichkeit Christi. Das Christenthum ist weder Lehre noch Gesetz; es ist Heilsthatsache, oder vielmehr ein Inbegriff von Heils-Thatsachen, die sich sämmtlich in der Erscheinung Christi concentriren und, vermittelst der durch sie in's Licht gesetzten und in das *allgemeine Bewusstsein* der Gläubigen eingeführten Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die Menschheit selbst in eine ganz neue Stellung zu Gott gebracht haben. Alle Lehren welche Anspruch darauf machen als eigentlich christliche zu gelten, sind im Grunde nur der Ausdruck Dessen was Christus war und geleistet hat, und müssen demnach von ihm aus bestimmt werden. „Wollen wir uns, sagt Ullmann in seiner an trefflichen Gedanken ebenso reichen als in Absicht auf die Form ausgezeichneten Schrift über das Wesen des Christenthums [32]), — wollen wir uns, abgesehen von Einzelheiten, den Grundtypus des christlichen Lehrgehaltes vergegenwärtigen, so können wir denselben in der Kürze so ausdrücken: In der Person Jesu von Nazareth ist die Verheissung des alten Bundes wahrhaft erfüllt und der ewige Heilswille des lebendigen und allwaltenden Gottes, der Heiligkeit und Liebe ist, offenbar und wirklich geworden; in ihm, dem durch Thun und Leiden Bewährten, dem Gekreuzigten, Auferstandenen und Erhöhten, ist der ersehnte Messias in der That erschienen; durch ihn, den Gottes- und Menschensohn, ist das Gottes-Reich auf Erden zu seiner Vollendung geführt und ein ewiges, göttliches Heil begründet, welches, als das allein Frieden und Seligkeit bringende, ebenso vollkommen schon da ist, als es sich auch nach bestimmter Ordnung im Laufe der Zeiten in jedem Einzelnen und in der Menschheit verwirklichen soll; die Aneignung dieses Heils, welche bedingt ist durch die Buße als Erfül-

[32]) S. 22 — 24.

lung der allerersten Grundforderung des auftretenden Gottesreichs, geschieht wesentlich durch den lebendigen Glauben, und aus diesem Glauben entwickelt sich nothwendig ein neues Leben, ein Leben der Liebe, des Gehorsams und der Heiligung; so wird der sündige Mensch, wie er dem Gott der heilige Liebe ist gegenüber sein soll; er wird gerecht vor Gott, ein Kind Gottes, eine neue Creatur, geschaffen nach dem Bilde Gottes, das sich in voller Reinheit abspiegelt in Christo, dem eingeborenen Sohn, und tritt mit diesem Eingeborenen unter den Brüdern in eine Gemeinschaft, vermöge deren er, wie er an dessen Geist und Liebe, Selbsthingabe und Leiden theilgenommen, so unfehlbar auch an seiner Verherrlichung theilnimmt. Erkennt man dieß als Grundbegriff des Christenthums an, so dürfen wir wohl fragen: ist nun Dies alles so angethan, daß man es im engern und namentlich im modernen Sinne als Lehre, oder gar als bloße Lehre bezeichnen darf, das heisst, als ein System abgezogener Begriffe, als ein Ganzes von Sätzen und Beweisen das sich zunächst nur an unsere Erkenntniß wendet? Offenbar ist es ja nichts weniger als dieses. Es ist vielmehr ein neuer Heilsweg, den man, um seine Heilsamkeit zu erfahren, wirklich betreten, eine neue Lebensordnung, in die man, um sie zu erproben, thatsächlich mit seinem ganzen Dasein eingehen soll. Unverkennbar aber beruht dieser neue Heilsweg einerseits auf einer Reihe objectiver Thatsachen, die sich in dem einen großen Factum concentriren, daß das vollkommene göttliche Heil in Christo wirklich erschienen sei; und andererseits legt sich derselbe auch subjectiv in einer Reihe von Thatsachen auseinander, inwiefern er Das was er an sich ist für uns nur dadurch werden kann, daß wir das dargebotene Heil, nach der gegebenen Ordnung, in unserm Leben verwirklichen. Es ist also ursprünglich nicht der Weg des Denkens und des Begriffs, dem die Lehre entspricht, auf welchem das Christenthum etwas Neues in die geistige Entwicklung der Menschheit hineingepflanzt hat; sondern es ist der Weg des Geschehens und der Handlung, auf dem es von vornherein gegangen ist, und nur durch einen Inbegriff religiös-sittlicher Thatsachen ist es ihm gelungen, nicht nur das religiöse Bewusstsein der Menschheit zu erweitern, sondern auch ihr religiöses Gesammtleben auf ein ganz anderes Fundament zu stellen". — — „Wenn man, weil das Christenthum uns zunächst in der Form der Lehre entgegenzutreten pflegt, es selbst wesentlich für Lehre hält, so ist das eine Täuschung, welche beruht auf einer Verwechslung der Auffassung mit dem aufgefassten Object, der Mittheilung mit ihrem Gegenstande. Die eigentliche Lehre ist immer erst das Zweite und Abgeleitete; das Erste und Ur-

sprüngliche dagegen ist der Inbegriff der Heilsthatsachen, deren Mittelpunct die Person Christi ist und das in ihm erschienene Leben; und auch von subjectiver Seite ruht die wahre, die lebenerzeugende Kraft christlicher Mittheilung nicht etwa ausschließlich in der Richtung der Lehre, sondern wesentlich darin, daß das von Christo gepflanzte Lebensheil in dem Verkündiger wirklich geworden und sein Zeugniß davon ein erfahrungsgewisser, geistdurchdrungener Ausdruck ist".

War man einmal zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Lehre des Christenthums nichts anders sei als der theoretische Ausdruck Dessen was Christus in der Wirklichkeit war und geleistet hat: so durfte man nur einen Schritt weiter gehen um zu der Behauptung geführt zu werden, daß die Theologie, bei Bestimmung der christlichen Wahrheiten, keinen bessern Weg einschlagen könne als den, den historischen Christus, in seiner göttlich-menschlichen Natur, mit lebendigem Glauben zu ergreifen, sich in die wundervolle Herrlichkeit und die unerschöpfliche Fülle der in ihm zur Erscheinung gekommenen Gnade Gottes zu vertiefen, und von hier aus, durch einen einfachen Evolutions-Proceß, die Lehren des Christenthums zu entfalten. Freilich kam man hier in einigen Conflict mit dem formalen Schrift-Princip: denn dieses verlangt ja, daß man von der Schrift ausgehen und durch eine besonnene, gründliche Exegese bestimmen solle, was als Lehre Jesu in der Kirche zu gelten habe. Indeß suchte man sich nun mit diesem Princip dadurch abzufinden, daß man es aus der von den Reformatoren ihm angewiesenen primären Stellung in eine secundäre versetzte, und als Grundsatz aufstellte, daß, wenn man zuerst, aus der lebendigen Gemeinschaft mit Jesu heraus, die in seiner Person in thatsächlicher Form ruhenden Heilswahrheiten theoretisch entwickelt habe, man dann auf die Schrift hinblicken und durch Anwendung jenes Princips sich versichern solle, daß man sich nicht geirrt, sondern die christliche Lehre in ihrer Wahrheit erkannt und ausgesprochen habe. Diese Ansicht dominirt in einem, übrigens geistreichen Aufsatze Reuters: über Aufgabe und Natur des dogmatischen Beweises, in der deutschen Zeitschrift (1851. Nr. 39 S. 311 ff.). Zur nähern Darlegung der bezeichneten Meinung wollen wir aus diesem Aufsatz nur folgende Stellen anführen: S. 315 heisst es, nachdem bemerkt worden ist, daß nicht die Schrift das Princip des christlichen Glaubens sei: „Erzeugt werden kann der Glaube, zugleich mit der ihm wesentlichen Selbstgewißheit, nur durch Christum selbst, als die absolut persönliche ἀλήθεια, die nicht wieder begründet werden kann in einem Andern. Der von den Aposteln verkündigte, der in der Schrift bezeugte

Christus, muß sich selber ihm bezeugen. Das kann aber nur geschehen in einem göttlich-menschlichen Processe, in welchem jene ἀλήϑεια dem Glaubenden selbst immanent wird, so daß er nun nicht mehr weiß von ihr als einer ihm fremden, gegenüberstehenden, sondern in ihm selbst präsenten, lebendigen. Damit ist ausgesagt, daß er selbst in dem Moment des Glaubens eine neue Creatur geworden, losgesprochen von dem Gesetz des natürlichen Sündenverderbens, aufgenommen in die Kindschaft, gereinigt und verwandelt in einem heiligen Acte, in welchem der Schmerz der Buße und die Seligkeit der Gnade sich wunderbar verschmelzen. Der Christus praesentissimus ist es, welcher in dem Werke seines Zeugnisses durch den ihm entströmenden heiligen Geist, ohne irgendwelche Dazwischenkunft der Kirche oder einer menschlichen Beweisführung, in seiner göttlichen Ursprünglichkeit sich entschleiert und sich in den Glaubenden selbst überträgt. In diesem Glauben, der die noch frischen Spuren seiner göttlichen Genesis an sich trägt, der lebendig durchwirkt ist von dem Zeugnisse des Geistes, der seinen Besitz von Keinem zu Lehen trägt, — weder von der Kirche und ihrer Tradition, deren matter Reflex er wäre, noch von der Auctorität der Schrift, aus der er selbst seinen Inhalt erst antiquarisch zu erforschen hätte; in diesem Glauben, der durchfeuert ist von demselben Geist, dessen Träger das Wort der Schrift ist, in diesem Glauben ist die ganze christliche Wahrheit, wie sie in Christo, — in objectiver Beziehung — beschlossen ist, wenngleich nur in Keimgestalt dem Glaubenden selber präsent geworden, — in ihm die über allen Irrthum hinaus lautere Identität mit Christo als der persönlichen ἀλήϑεια gesetzt". S. 329: „In dem subjectiven Glauben seiner ursprünglichen Unmittelbarkeit nach ist Christus nichts Anderes als Lebensprincip, wirksame Kraft; die in ihm beschlossene Wahrheitsfülle tritt nicht vor das gegenständliche Bewußtsein; Christi Sein und seine Wirksamkeit ist nicht zu trennen; verhielte es sich anders, so könnte der Inhalt der fides nicht wirklich erlebt werden, und doch ist dieses persönliche Erleben seine specifische Natur. Wäre es nun möglich, daß die fides ausschließlich und für immer dieses gottgeborne Leben bliebe, ohne jemals zur theoretischen Erkenntniß in irgendwelchem Grade fortzuschreiten, so wäre die Nothwendigkeit der Schrift, als des formalen Princips, in keiner Weise darzuthun. Sobald dagegen das der fides mit Nothwendigkeit entkeimende Wissen in der Vorstellung oder Anschauung sich vergegenständlichen will, kann die oben bezeichnete Gefahr (daß das erkenntnißmäßige Christusbild zu einer dunkeln, starren, unlebendigen Figur würde) nur vermieden werden,

wenn dasjenige Medium, in welchem Christi Wesen abgedruckt ist für dieses gläubige Wissen, d. i. das apostolische Wort in seiner lehrbegrifflichen Fassung, d. h. die ganze unverkümmerte Schrift, vor dem schon Gläubigen erschlossen wird [33]).

In dem wichtigen Grundsatze, daß das ganze Christenthum sich einzig und allein in Christo concentrire, daß er der eigentliche Inhalt, das Wesen desselben, die Quelle aller der wunderbaren von ihm ausgegangenen Heilskräfte sei, mithin das höchste Object des Glaubens, das Princip der Erlösung, Versöhnung und ewigen Beseligung, stimmt mit den angeführten und vielen andern Theologen Deutschlands ein der französischen protestantischen Kirche angehöriger, ausgezeichneter Theologe zusammen, Herr Scherer, längere Zeit Professor an der freien evangelischen Lehranstalt in Genf. Jesus Christus ist ihm nicht ein Offenbarer, sondern die Offenbarung; er giebt uns nicht eine Lehre, sondern enthüllt uns einen Gott der verzeiht. Was Wesentliches ist in ihm, das ist seine Person; was seine Persönlichkeit begründet, das ist das Bewusstsein das er von sich selbst hat, und wovon seine Thaten und seine Reden nur der Ausdruck sind [34]). Allein, wenn jene Theologen Deutschlands dem formalen Schrift-Princip, auch bei Aufgebung der scholastischen Inspirations-Theorie, doch insofern Rechnung trugen, daß sie das N. T. als das nothwendige Regulativ der christlichen Erkenntniß, den unentbehrlichen Prüfstein der aus der lebendigen Gemeinschaft mit Christo entwickelten Lehren ansahen, zugleich als die einzig sichere Quelle aller unserer Erkenntnisse von Christo, das

[33]) Vergl. Köster: wie verhält sich in der heil. Schrift die Offenbarung Gottes zu der freien Geistesthätigkeit der heil. Schriftsteller (Stud. und Krit. 1852, 4tes Heft. S. 894:) „In dem N. T. selbst wird die Offenbarung Christi, wird Das was Jesus der Menschheit Neues von Gott gebracht hat, und was den wahren Inhalt seines Evang. ausmacht, nicht in die Worte gesetzt, die er gesprochen, sondern in die Thaten die er verrichtet, und in das ganze thatsächliche Auftreten seiner Person, als das eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Seine Worte enthalten, wo sie neue Lehren aussprechen, nur die Erklärung seines versöhnenden Werkes und die Darlegung der Folgerungen, die daraus für die Menschheit hervorgehen. Wo sie dagegen in keinem unmittelbaren Zusammenhang zu seinen eigenen Thaten stehen, da wollen sie das Volk Israel nur an das mahnen und erinnern, was es von der Erkenntniß Gottes und seines Willens schon längst inne hatte oder doch wissen konnte und sollte, und machen keinen Anspruch auf den Charakter von neuen Offenbarungen. S. ebend. Dörtenbach, die Methode der Dogmengeschichte.

[34]) S. dessen Schrift: La Critique et la Foi, Par. 1850, S. 35.

Heiligthum aus welchem uns das Bild Christi in ursprünglicher Frische und Lebendigkeit entgegentritt, so wagte Scherer den bedenklichen Schritt sich von diesem Princip ganz loszusagen. Obgleich anerkennend, daß das N. T. großentheils von Aposteln des Herrn verfasst ist, die als solche sich der Erleuchtung des heiligen Geistes erfreuten, betrachtet er es dennoch nicht als eine sichere Quelle der christlichen Wahrheit; denn wegen der Unvollkommenheit der den Aposteln zu Theil gewordenen Inspiration mischt sich, wie er glaubt, in ihren Schriften die Wahrheit vielfach mit dem Irrthum. Das N. T. hat deßwegen keine andere als eine historische Auctorität; Grundlage des christlichen Glaubens kann es nicht mehr sein. „Auch für den einfachen Gläubigen ist die Bibel nicht mehr eine Auctorität, sondern ein Schatz; sie ist nicht mehr das Wort Gottes, sondern sie enthält es nur. Das Band welches die verschiedenen Theile derselben verknüpfte, und die Fiction welche über das Ganze eine gleichartige Farbe der Göttlichkeit verbreitete, Das alles ist verschwunden; an der Stelle einer Schrift, bleibt eine gewisse Anzahl von Büchern, verschieden in Geist, Inhalt und Wichtigkeit, die der Christ lieset um in denselben seinen Erlöser zu finden oder wiederzufinden, um seine Seele zu erbauen, um das Leben und das Licht zu empfangen, wovon diese Schriften überfliessen. Und ich wüsste nicht, was seine Frömmigkeit dabei verlöre den Buchstaben eines Codex zu vertauschen gegen die lebendigen Erzeugnisse der apostolischen Individualität, eine Auctorität gegen eine Geschichte, und, um meinen Gedankengang zu sagen, eine kabbalistische Bauchrednerei gegen den edeln Laut der menschlichen Stimme" [35]). — Frägt man nun, was denn von dem Christenthum noch übrig bleibe, wenn man demselben das Dogma von der Inspiration entzogen hat? so antwortet Scherer: „Es bleibt Christus. Was von der Schrift übrig bleibe? Die Geschichte Jesu Christi. Was von dem Glauben übrig bleibe? Die Person Jesu Christi. Das ist der Anfang und das Ende, das Centrum und Alles. Sich an die historische Realität des Herrn halten, ihn annehmen wie er sich zeigt, alle Systeme hinter sich lassen, um nur ihn zu befragen, allen vorgefassten Meinungen misstrauen um auf ihn allein zu trauen, es wagen in seiner Gegenwart zu erscheinen, um den Eindruck den er hervorbringen will unmittelbar zu empfangen, sich seinem Werke, seiner Eigenthümlichkeit, seiner Macht ganz hingeben, wieder werden wie einer Derjenigen die ihm in den Dorfschaften Galiläa's und in den Straßen Jerusalems nachfolgten, ihn sehen, hören, befühlen, sich wie Maria zu seinen Füßen setzen, ihn wie Zachäus in unsere

[35]) Ebend. S. 49 f.

Häuser aufnehmen, seinem Leben und seinem Tode und seiner Auferstehung beiwohnen, den Blick auf sein Kreuz heften, sich in die stumme Anschauung seiner Leiden und seiner Liebe vertiefen, sich in der beständigen Vorstellung erhalten von solcher Kraft verbunden mit so viel Güte, von solcher Demuth verbunden mit so erhabener Gröſse, von solcher Nachsicht verbunden mit solcher Heiligkeit; jeden Tag tiefer eindringen in die lauteren Tiefen seiner Belehrung und seines Charakters, sich baden in den ihn umfliessenden Strömen des ewigen Lebens, den in ihm sich vollziehenden Triumph über das Uebel und den Tod fühlen, die Züge dieses unsterblichen Urbildes sich in alle Gewohnheiten unsers Wesens eindrücken, einschreiben lassen, nach dieser erhabenen Persönlichkeit unsere ganze Persönlichkeit gestalten, o mein Freund, ist dieses nicht der Glaube und das dem Glauben versprochene Heil? Haben wir hiezu der Theopneustie nöthig?" (Ebend. S. 33 f.).

Das ist nun gewiß eine sehr beredte Stelle. Allein, könnten wir sie, könnten wir überhaupt die in neuester Zeit verfassten Schriften des Herrn Scherer durchlesen, ohne die bedenkliche Frage aufzuwerfen: woher sollen wir denn Christum nehmen, wenn die Auctorität des N. T. so gewaltig herabgestimmt und dasselbe zu einem so unsichern historischen Documente gemacht wird? Wird nicht das Bild Christi, wenn wir ihm den Grund der Schrift entziehen, in die Luft gestellt? Verwandelt es sich nicht in ein leeres Phantasma? Wer bürgt uns dafür, daß die Vorstellung die wir uns von dem Stifter des Christenthums machen der Wahrheit entspreche? Wie bedenklich ist nicht der Versuch, von diesem uns vorschwebenden Christus aus die Lehren des Evangeliums bestimmen zu wollen! Können wir denn wissen, ob wir bei dieser Bestimmung das Rechte getroffen haben? Wo ist das sichere Regulativ das uns auf jeden Irrthum aufmerksam macht, das uns, sobald wir in irgend einer Beziehung auf einen Abweg gerathen sind, umzukehren heisst? Offenbar entbehrt die Theologie des genannten Gelehrten, in der Gestalt in welcher sie sich in seinen jüngsten Schriften ausspricht, alles festen Grundes; sie knüpft sich an ein Bild Christi dessen historische Realität problematisch bleibt. Doch ist hier der Ort nicht uns weiter über diesen Gegenstand auszulassen. Es ist uns genug erkannt zu haben, daß durch den genannten Theologen die Lehre, daß Christus der wesentliche Gegenstand und Inhalt des Glaubens, und mithin das eigentliche Princip der welterlösenden Macht des Christenthums sei, auf die höchste Spitze ist getrieben worden.

Uns führt der ganze historische Ueberblick dem die letzten Seiten ge-

widmet waren, zu der wichtigen Frage zurück: welches denn das objective Princip des Christenthums sei? Es ist jedenfalls dasjenige welches den eigentlichen Gegenstand des subjectiven Princips, den wesentlichen Inhalt des Glaubens bildet. Ist es nun wahr, daß dieser die Persönlichkeit Christi ist? Concentrirt sich wirklich in Christo das ganze Christenthum? Ist er selbst das eigentliche Wesen desselben? Ist er es also, den der Glaube zu ergreifen, mit welchem dieser sich zu erfüllen hat? Geht die ganze welterlösende Macht des Christenthums von ihm aus? wie steht es mit seiner Lehre? hat diese nur secundäre Bedeutung, und müssen wir vielleicht, wie es in den jüngsten Zeiten so oft ist behauptet worden, von Christo und der lebendigen Gemeinschaft mit ihm aus erst zu seiner Lehre zu gelangen suchen? Ist diese in der That nichts anders als der theoretische Ausdruck Dessen was Christus in der Wirklichkeit war und leistete, seiner Persönlichkeit und seines Heilswerkes? Oder, wenn wir nicht umhin können seiner Lehre eine primäre Wichtigkeit zuzuschreiben und uns gedrungen fühlen bei der Erklärung der heilsvollen Wirkungen des Christenthums überall auf sie zurückzublicken, in welchem Verhältniß steht denn die Lehre Jesu zu seiner Persönlichkeit, und wie verhalten sich Beide zu dem Institut der Kirche und zu der heiligen Schrift? Das sind Fragen von der höchsten Bedeutung, deren Beantwortung der Gegenstand der folgenden Blätter sein soll.

3. Beweis, daß das objective Princip der welterlösenden Macht des Christenthums in seinen wesentlichen Ideen liegt.

Blicken wir zurück auf die oben gesammelten Stellen, in welchen das N. T. sich über das objective Princip der welterlösenden Macht des Christenthums ausspricht, so erkennen wir, daß Diejenigen in einer ebenso großen Einseitigkeit befangen sind, welche alles Heil einzig und allein von der Persönlichkeit Jesu ableiten, sie daher allein für das Wesen des Christenthums und für das höchste Object des christlichen Glaubens erklären, wie Diejenigen welche die Lehre des Evangeliums allein betonen, und Alles was das Christenthum gewirkt hat aus ihr allein erklären wollen. Christus und seine Lehre gehören zusammen; es verknüpft sie ein unauflösliches Band; sie bilden ein großes, herrliches, innig in sich zusammenhängendes Ganze. Beide in dieser ihrer unzertrennlichen Gemeinschaft hat der Glaube zu ergreifen und festzuhalten; aus Beiden quillt gleichermaßen das christlich fromme Leben; von Beiden sind die unendlich segensreichen Wirkungen des Christenthums ausgegangen; die welterlösende Macht des Christenthums liegt in Beiden.

Wie wichtig nun auch dieses Resultat sein möge, wie geeignet uns über manche Einseitigkeiten der ältern und der neuern Theologie zu erheben, so können wir uns doch nicht bei demselben beruhigen. Denn unabweislich drängt sich uns ja die Frage auf: worin denn dieser innige, unauflösliche Zusammenhang der Persönlichkeit Jesu mit seiner Lehre begründet sei? Und da es auf den ersten Blick schon einleuchtet, daß sowohl in dieser Lehre als auch in der Persönlichkeit Jesu und den sie betreffenden Thatsachen nicht Alles gleich wichtig ist, so frägt es sich weiter: was denn in Beiden das Unwesentliche ist und was das Wesentliche, Principielle und wahrhaft Wirkende? Wir dürfen erwarten, daß diese Untersuchung, wenn wir in derselben nur richtig vorschreiten und in die gehörige Tiefe eindringen, uns auf einen Punkt führen werde, von welchem aus wir erkennen werden, daß die Lehre Jesu und seine Persönlichkeit in einer höhern Einheit zusammengehen; einer Einheit, welche uns der innige Zusammenhang, in welchem das N. T. Beide aufführt, im voraus vermuthen lässt, und in welcher sich uns das wahre objective Princip der ganzen welterlösenden Macht des Christenthums erst in klarem Lichte enthüllen wird.

Wir könnten nun alsobald unsere Betrachtung auf die Lehre Jesu und sodann auf seine wunderherrliche Persönlichkeit richten, um durch das in Beiden Unwesentliche zu dem Wesentlichen vorzudringen. Gründlicher aber dürfte unsere Untersuchung ausfallen und zu sicherern Ergebnissen führen, wenn wir von der Religion ausgehen und darüber ins Reine zu kommen suchen, was in derselben das wahre objective Princip sei. Denn, wie man auch im Uebrigen von der Natur des Christenthums urtheilen möge, so wird man doch Das nicht in Abrede stellen wollen, daß es Religion ist. Zwar ist es nicht blos eine Religion unter den unzähligen andern Religionen, sondern es ist die Religion in höchster Potenz, also daß in Allem was Gott und das Göttliche betrifft über dasselbe nicht mehr hinausgegangen werden kann. Geläugnet soll damit nicht werden, daß das Christenthum auch Anstalt, Institut sei; es ist ja von Anfang an in einer Kirche oder vielmehr als Kirche erschienen. Allein Institut ist das Christenthum doch nur wiefern es Religion ist. Die Kirche ist nicht das Christenthum selbst; sie hat dasselbe zur Voraussetzung, sie ruht auf ihm, sie ist die äusserliche Erscheinung desselben; gleichwie der Staat die äusserliche Erscheinung des Geistes und Lebens eines besondern Volkes ist. Als Religion ist das Christenthum in die Welt eingetreten, als solche hat es sich dem Juden- und Heidenthum entgegengestellt und mit Beiden viele schwere, aber immer siegreiche

Kämpfe bestanden; als Religion ist es noch immer im Kampfe mit dem Heidenthum und der Welt begriffen, über welche es jeden Tag neue Triumphe davonträgt. Als Religion hat es, vom ersten Augenblicke seiner Entstehung an bis auf unsere Zeit, ohne Unterbrechung seine heilsvolle Wirksamkeit geäussert, neue Lebenskräfte in die Menschheit ergossen, dieselbe theilweise wenigstens neugeboren und in neue Bahnen der Bildung und Vervollkommnung eingeführt. Und alle Wirkungen welche es inskünftige hervorbringen, alle Fortschritte unsers Geschlechts die es bedingen wird, hangen einzig und allein davon ab daß es Religion ist. Vieles wesentlich Eigenthümliche zwar muß das Christenthum schon deswegen haben, weil es die Religion in ihrer Idealität ist und insofern sich über alle andere Religionen unendlich erhebt. Andere Eigenthümlichkeiten müssen ihm aus seiner Abstammung aus göttlicher Offenbarung, aus seiner historischen Erscheinung, Begründung und Verbreitung in der Welt erwachsen. Allein es bleibt doch immer Religion; in ihm ist der Begriff der Religion zu seiner idealen Wirklichkeit gelangt. Zwar unterscheidet sich dasselbe von allen andern Religionen wesentlich darin, daß Diese stets nur in einem Inbegriffe von Lehren, Glaubenssätzen und frommen Gebräuchen bestanden, während Jenes Heils-Oekonomie und als solche ein Inbegriff von erlösenden und versöhnenden Thatsachen ist. Doch gab es nie eine positive Religion die nicht auf gewisse göttliche Thatsachen provocirte. Selbst die Entstehung der Religion als solcher wäre nicht zu erklären ohne die Voraussetzung gewisser objectiver Thatsachen, welche die in unserm Innern ruhenden religiösen Elemente zu ihrer Entwicklung bringen. Ausserdem ist in Betracht zu ziehen, daß gerade noch zu untersuchen ist, inwiefern irgend eine objective Thatsache ein religiöses Moment haben könne, und woher namentlich die christlichen Heilsthatsachen ihre tiefe religiöse Bedeutung und die Kraft entlehnen, mit welcher sie auf die Entfaltung des frommen Lebens in den Gläubigen hinwirken. Obwol daher das Christenthum wesentlich Heils-Oekonomie ist, so sind wir nichtsdestoweniger vollkommen befugt es unter den allgemeinen Begriff der Religion zu stellen, und die Ermittelung des objectiven Princips seiner welterlösenden Macht durch die Untersuchung über das objective Princip der Religion als solcher anzubahnen.

a. Beweis des aufgestellten Satzes aus dem Wesen der Religion überhaupt.

Es möchte wohl wenige Theologen und Philosophen geben, welche heut zu Tage noch dem Grundsatze, mit welchem Schleiermacher sein

Werk über den christlichen Glauben einleitete, daß nämlich die Religion weder ein Wissen noch ein Thun sei, sondern in einer Bestimmtheit des Gefühls bestehe, eine ungetheilte Zustimmung schenken würden. Beinahe allgemein ist zur Anerkennung gekommen, daß die Religion, gleichwie die Tugend, den ganzen Menschen verlangt, daß sie sich über das ganze Gebiet des geistigen Lebens erstreckt, daß sie Wissen und Gefühl und Thun in unzertrennlicher Verbindung ist. Allein gerade deßwegen weil sie gleicherweise alle Richtungen des geistigen Lebens umfasst, kann sie auch ihre ursprünglichste Quelle in keiner derselben insbesondere, folglich in keinem der verschiedenen Grundvermögen des Geistes haben; sie muß da sein, wo der Central-Punkt aller dieser geistigen Richtungen und Kräfte ist, nämlich im Bewusstsein. Schon oben ist bemerkt worden, daß die Religion auf dem dem menschlichen Geiste unzerstörbar inwohnenden Gottesbewusstsein beruht, welches seinerseits durch das metaphysische Verhältniß, in welchem der Mensch als endliches Wesen zu seinem unendlichen Urgrunde steht, bedingt ist. Dieses mit dem Selbstbewusstsein unzertrennlich verbundene Bewusstsein unsers Bedingtseins in dem absoluten Urgrunde ist, als unmittelbares Bestimmtsein des Geistes, Glaube; in welchem wir bereits das nothwendige subjective Princip aller Religion erkannt haben. Allein da alles Bestimmtsein etwas Bestimmendes voraussetzt, so muß auch der religiöse Glaube ein Object haben von dem er ausgeht, durch welches er bedingt wird, das seinen wesentlichen Inhalt bildet. Das ist nun nichts anderes als das Absolute. Ursprünglich dem Geiste in trüber Verworrenheit vorschwebend, gestaltet sich dies Absolute, inwiefern es von der denkenden Kraft des Geistes ergriffen, von ihrem Lichte bestrahlt und theoretisch entwickelt wird, zu einem immer deutlicher werdenden Begriff, und endlich, auf der höchsten Stufe der theoretischen Durchbildung, zu der überschwenglichen Idee des absoluten Geistes.

In dieser durch den denkenden Geist aus dem ursprünglichen Gottesbewusstsein sich entwickelnden Gottes-Idee liegen alle andere religiöse Ideen eingeschlossen. Der ganze Reichthum des religiösen Wissens, zu welchem der Mensch sich erheben kann, ist nichts anders als die durch die Reflexion vermittelte successive Evolution des unerschöpflichen Inhaltes dieser Idee. Allein nie würde es dem Geiste gelingen die Gottes-Idee aus dem dunkeln Grunde des ursprünglichen Bewusstseins ans Licht zu ziehen und in das Gebiet der vernünftigen Auffassung zu erheben, noch weniger die ganze in ihr beschlossene Fülle religiöser Ideen zu entfalten, wenn ihm nicht äusserliche Thatsachen zu Hülfe kämen. Ich

spreche hier nicht einmal von dem Unterricht und der Erziehung, die auf die Ausbildung des religiösen Lebens einen so unermeßlichen Einfluß ausüben, sondern von den bald erfreulichen bald schreckenden Erscheinungen der Natur, von dem Leben mit seinen wechselvollen Ereignissen, von dem Tode und dem ihn umschwebenden furchtbaren Geheimnisse. Und wie wirken nun diese Thatsachen auf die Entwicklung des religiösen Denkens und Lebens? Nicht durch ihre äusserliche Erscheinung, sondern durch den hinter derselben liegenden geheimen Sinn, durch ihre religiöse Bedeutung, durch das göttliche Element welches sie in ihrem Schooße tragen und von welchem sie, so zu sagen, die Verkörperung sind. Das ist's was die in dem Geiste des Menschen schlummernden religiösen Ideen weckt, belebt und die Entwicklung eines religiösen Wissens aus ihnen befördert. Die in der Tiefe des Bewusstseins entspringende, von der Vernunft ergriffene und nach ihren Begriffen entwickelte Gottes-Idee, nebst allen andern aus ihrem Inhalte mittels der Reflexion entfalteten religiösen Ideen, wirkt nun wieder auf die andern Grund-Vermögen des Geistes und begründet so ein frommes Geistesleben. Berührt von diesen Ideen, erwachen in dem Menschen die frommen und von diesen unzertrennlich die sittlichen Gefühle. Der Wille, in unbewusster Ahnung sich schon dem Absoluten zuneigend und nach inniger Gemeinschaft mit demselben strebend, findet in ihnen erst sein klares Ziel und wird, von ihnen erleuchtet und geleitet, zu einem wahrhaft bewussten, freien Hinstreben zu Gott. Und was in dem einen Geiste geschieht, das geschieht in höherem oder geringerem Grade in allen Geistern, die ja sämmtlich Glieder eines großen unermeßlichen Geister-Organismus sind. Alle tragen das Bewusstsein des ihnen immanenten Urgeistes in sich; in allen entwickelt sich aus diesem Bewusstsein eine Fülle religiöser Ideen und Gefühle; alle werden mächtig hingezogen zu inniger lebensvoller Gemeinschaft mit Gott. Das ganze Geisterreich, von Gott ausgegangen, von Gott getragen, geleitet, gravitirt um diesen absoluten Urgrund seines Seins und Lebens, in endlosem Progresse sich immer vollkommner entwickelnd, immer inniger und lebensvoller mit ihm sich vereinigend. So realisirt sich in diesem Geister-Reiche die Offenbarung Gottes, welche in der Natur und Geschichte nur zu einem unvollkommenen Ausdruck kommt.

Was ist demnach in der Religion das eigentlich Wesentliche? was ist die Grundlage des ganzen religiösen Lebens in dem Menschen, folglich auch die Quelle der unbegrenzten Macht welche die Religion von jeher auf die Menschen ausgeübt hat? Wir antworten unbedenklich:

Es sind die principiellen, urlebendigen schöpferischen Ideen der Religion. Aus ihnen quillt alles religiöse Wissen; allein, wenn auch dieses religiöse Wissen den Bedürfnissen der Intelligenz entspricht, so quillt doch das fromme Leben und der rechte Segen nicht aus ihm, sondern nur aus jenen Ideen, aus denen es ja selbst entspringt. In ihnen liegt die letzte Lösung aller wissenschaftlichen Probleme; indem sie selbst einer unbegrenzten theoretischen Entwicklung fähig sind, treiben sie auch den Geist des Menschen dazu im religiösen Denken und Erkennen immer weiter voranzuschreiten, ja sogar, wiefern Alles was da ist durch Gott ist und in ihm den letzten Grund seines Seins findet, in alle mögliche Gebiete des Wissens einzudringen. Sie sind es welche die religiösen und sittlichen Gefühle erwecken und zur Herrschaft über alle sinnliche Gefühlsstimmungen erheben. Je reiner und klarer sie sind, desto heller ist das Licht welches sie in der ganzen Intelligenz verbreiten, desto mächtiger der Schwung welchen sie ihr ertheilen, desto kräftiger ihre Einwirkung auf das Gefühl und den Willen. Von ihnen erweckt, entwickelt sich im Menschen ein sein ganzes Wesen umfassendes religiöses und sittliches Leben. Von ihnen erleuchtet, gehoben, begeistert, reisst sich der Mensch los vom Sinnlichen, Irdischen und Vergänglichen und richtet sein Sinnen, Forschen und Streben nach dem Uebersinnlichen, Unvergänglichen, Himmlischen. Gott wird der Mittelpunkt seines ganzen Denkens, Hoffens, Wollens und Wirkens; die innigst mögliche Vereinigung mit ihm das höchste Ziel seiner Sehnsucht und seiner Bestrebungen.

Sind es diese religiösen Ur-Ideen, welche dem ganzen religiösen Leben des Einzelnen zum Grunde liegen, so müssen sie es auch sein von welchen alle Wirksamkeit der Religion in der Welt ausgegangen ist. Oder wie, sind es etwa die dogmatischen Lehrsätze welche die verschiedenen Religionen aufgestellt, die religiösen Gebräuche die sie angeordnet, die speculativen Forschungen die sie veranlasst, die theologischen Systeme die sie erzeugt haben, wodurch sie ihre segensreiche Wirksamkeit äusserten? Allein man bedenke doch, daß alles Dieses selbst Product der ihnen zum Grunde liegenden principiellen Ideen war; aus diesen mussten daher auch die Wirkungen die sie hervorgebracht entspringen. Es waren zuverlässig nicht die einzelnen Local-Mythen der Griechen, es war nicht die Sammlung und Verknüpfung derselben durch ihre Dichter, es war nicht ihr Cultus, es waren nicht ihre Mysterien, welche den bei ihnen herrschenden Geist und die unter ihnen zu so hoher Blüthe gediehene Civilisation hervorriefen, sondern die bei ihnen einheimische Gottes-

Idee. Obwohl auseinandergefallen in eine Menge verschiedener Götter-Begriffe, lebte dennoch diese Grund-Idee der Gottheit tief im griechischen Volke; sie war die eigentliche Basis seines religiösen Glaubens; heiter und freundlich hatte sie der ganzen Nation einen gewissen Geist der Heiterkeit eingeflößt. Unter ihrem Wirken und Wehen entfaltete sich die griechische Kunst zu wunderbarer Herrlichkeit; sie wurde die Mutter der hellenischen Philosophie, welche fortdauernd von dem aus ihr ausgehenden Geiste belebt blieb. Alles was die Griechen gewesen sind und geleistet haben, ist das unmittelbare oder mittelbare Erzeugniß ihrer Gottes-Idee und der damit in nächster Verbindung stehenden religiösen Vorstellungen. — Wie ganz anders gestaltete sich der Geist der Aegyptier! Ernst, gedrückt, trübe, zum trägen Hinbrüten geneigt, war er der treue Abdruck der ihrer ganzen Mythologie zum Grunde liegenden Gottes-Idee. Ihre Kunst reflectirt auf eine treffende Weise die Eigenthümlichkeiten derselben: sie ist ernst, düster, arm wie diese. Unter ihrem Einflusse konnten es die Aegyptier in ihrer Bildung nur bis zu einem gewissen Punkte bringen; ihr ganzes geistiges Leben gerieth bald in Fesseln die es nicht mehr abzuschütteln vermochte. — Richten wir unsere Blicke auf die Israeliten, dasjenige unter den Völkern der Vorzeit welches zuverlässig auf die Geschicke der Menschheit den bedeutendsten Einfluß ausgeübt hat, was flößte ihm seinen so ganz eigenthümlichen Geist ein? Nicht die einzelnen religiösen Meinungen, die sich bei ihm entwickelt hatten und im Laufe der Zeit sich sehr modificirten, nicht seine religiösen Gebräuche und Einrichtungen. Alles dieses war auch bei ihm Produkt der tief in seinem Geiste lebenden Gottes-Idee. Auf dieser ruht die strenge Gesetzgebung unter welcher die Israeliten standen; aus ihr flossen alle ihre Sitten und Gebräuche; auch ihre Kunst war ein reines Erzeugniß derselben. Wunderbar rein und erhaben, musste diese Idee dem Geiste der Israeliten einen herrlichen Schwung geben; und noch viel mächtiger wäre dieser Schwung gewesen, wenn nicht diese so großartige Gottes-Idee in dem Geiste des Volkes dadurch wäre beschränkt worden, daß man sich den ewigen Schöpfer und Regierer Himmels und der Erde in vorzüglichem Sinne als National-Gott und unsichtbaren König der Nation dachte. In dieser Fassung wurde sie das Princip des wie ein schweres Joch auf dem Volke liegenden Gesetzes, aus welchem nun wieder der tiefe Ernst floß, welcher dieses Volk charakterisirt und sich in allen seinen künstlerischen Productionen ausspricht. Alle Eigenthümlichkeiten durch welche die Israeliten sich auszeichneten, finden ihre Erklärung einzig und allein in ihrer Gottes-Idee; durch sie haben sie

auf die ganze nachfolgende Menschheit einen Einfluß geäussert wie kein anderes Volk der Erde. — Dieses alles bestätigt den oben schon aufgestellten Grundsatz: daß alle Wirksamkeit der concreten, historischen Religionen sich aus den ihnen zum Grunde liegenden Ideen, vorzüglich aus der ihr lebendiges Centrum und eigentliches Princip bildenden Gottes-Idee entwickelt hat. Je reiner und erhabener diese Ideen waren, je kräftiger der Glaube war mit dem sie aufgefasst wurden, je tiefer sie in den Geist der Völker eindrangen, desto reiner und mächtiger waren auch die Kräfte die aus ihnen flossen, desto segensreicher und ausgebreiteter die Wirksamkeit die sie äusserten. Man kann daraus schon ermessen, welche Fülle von belebenden Kräften sich ergiessen, welche Unermeßlichkeit der segensreichsten Wirkungen sich entfalten musste aus derjenigen Religion, welche die vollkommenste unter allen, die Religion in höchster Potenz selbst ist. Können wir von dem Gesagten auf die welterlösende Macht des Christenthums schliessen, so können wir auch daraus folgern, daß diese Macht in den schöpferischen Ur-Ideen des Christenthums liegen müsse. Indeß ist dieser Schluß doch nur noch eine Vermuthung, die zu ihrer Bestätigung eine nähere Untersuchung erfordert.

Aber wie, erheben sich nicht gegen den Grundsatz den wir aufgestellt und die Folgerung die wir aus demselben gezogen haben, viele Stimmen? „Wie sollten Ideen so große Dinge thun? Sollten sie das eigentliche Princip der unermeßlichen Wirkungen gewesen sein, welche die Religion zu allen Zeiten und in allen Ländern hervorgebracht hat? Ideen wären es durch welche das Christenthum das Judenthum und Heidenthum gestürzt, den ganzen gesellschaftlichen Zustand eines grossen Theils der Menschheit umgewandelt, die Völker der Erde mit neuen Lebenskräften durchdrungen, sie in eine neue Bildungs-Periode eingeführt und geistig wiedergeboren hat?" — Allein warum sollten es denn nicht Ideen sein, die Dieses alles geleistet haben? Sind denn nicht die Ideen in der That die wirksamsten Mächte in dem ganzen Reiche der vernünftigen Geister? Wir verstehen unter Ideen diejenigen Vorstellungen, welche nicht auf dem Boden der Erfahrung erwachsen, sondern aus dem eigentlichsten Wesen des Geistes entstanden, die daher auch nicht endlicher, sondern unendlicher Natur sind und dem Geiste das Reich des Absoluten aufschliessen. Sie sind, eben wegen ihrer Ueberschwenglichkeit, die ewigen Typen, nach welchen der Geist das Endliche ermisst und beurtheilt, die erhabenen Vorbilder, nach deren Realisirung er strebt ohne sie jemals erreichen zu können. Jede dieser Ideen schliesst einen unerschöpflichen Reichthum von Begriffen und Sätzen in sich, jede ist einer

unbegrenzten Anwendung fähig. Deßwegen wirken sie auch mit einer so unwiderstehlichen Macht auf die Geister. Wo sie in das Bewusstsein eintreten und in demselben ihren Reichthum ergiessen, da wecken sie die höchsten geistigen Kräfte und setzen sie in Bewegung zu dem strahlenden Ziele welches sie vorhalten. Sie gleichen den Grundkräften der Natur: einfach wie diese, wirken sie in dem geistigen Gebiete mit der gleichen Gewalt wie diese in dem physischen, erzeugen Bewegung und Leben und die mannichfaltigsten Erscheinungen. Ist doch das eigentliche Wesen der Natur selbst nichts anders als Idee. Die ganze Welt, was ist sie anders als eine einzige, unendliche Idee, hinausgetreten aus dem göttlichen Bewusstsein um in der Form der Endlichkeit d. h. der Räumlichkeit und Zeitlichkeit sich zu realisiren? Diese Idee, von unerschöpflichem Reichthum, gliedert sich in zahllose specielle Ideen, die in ihrer Verwirklichung die verschiedenen Reiche von Wesen und die einzelnen Individuen erzeugen. Die wahre Substanz eines jeden Naturwesens ist am Ende eine göttliche Idee, enthalten in einer höhern und diese wieder in der höchsten Welt-Idee, in welcher Gott sich selbst offenbart in seiner unendlichen Vollkommenheit. Was bedarf es denn mehr als einer einzigen Idee, um einem ganzen Volk oder einer bestimmten Epoche ein ganz eigenthümliches Gepräge aufzudrücken und ihre Geschichte zu bestimmen, so wie dies bei den Griechen, Aegyptiern und Hebräern geschehen ist? Man denke an den Einfluß der Idee der Schönheit auf das hellenische Volk. Sind nicht die Römer zu einem welterobernden Volk geworden durch die tief in ihm wurzelnde Idee der Ewigkeit Roms? Stand nicht das ganze Mittelalter unter der Herrschaft der Idee des Papstthums? Hängt nicht das Ritterthum unauflöslich zusammen mit der unter den germanischen Völkerschaften einheimischen Idee von Ehre? Die Reformation, was ist sie anders als das mächtige Erzeugniß der Idee des rechtfertigenden Glaubens? Haben wir nicht in neuern Zeiten das französische Volk, unter dem Einfluß der, wenn auch mißverstandenen, Idee der Freiheit, sich mit unwiderstehlicher Macht erheben und siegreich seine Fahnen bis zu den Pyramiden Aegyptens tragen sehen?

Es ist so, die Ideen sind die höchsten Mächte in der geistigen Welt, sind die eigentlichen Triebfedern in den geschichtlichen Bewegungen der Völker, sind die Führer der Menschheit auf der Bahn ihrer Entwicklung. Und wenn es ausserdem nicht geläugnet werden kann, daß alle Wissenschaften zur tiefsten Grundlage gewisse principielle Ideen haben, wie könnten wir zweifeln, daß auch das eigentliche Wesen der Religion die religiösen Ideen, und daß diese das objective Princip der

unermeßlichen Wirkungen sind, welche die Religion zu allen Zeiten hervorgebracht hat? Wie sollten wir nicht glauben, daß auch des Christenthums Wesen seine schöpferischen Ur-Ideen, und daß diese das objective Princip seiner welterlösenden Macht sind? Wie sicher uns aber auch die Prämissen stehen, aus welchen wir diesen Satz ableiten, so dürfen wir uns doch einer nähern Begründung desselben nicht entschlagen. Zunächst haben wir es noch einestheils mit der Lehre des Christenthums, anderntheils mit den Thatsachen desselben, namentlich mit der Persönlichkeit Christi zu thun, auf welche beide das N. T. selbst als auf die objectiven Quellen der erlösenden Macht des Evangeliums hinweiset. Es frägt sich demnach, ob diese Macht vorzüglich von jener oder von dieser abzuleiten sei, oder ob sie nicht vielmehr in einem Dritten liege, in welchem beide als in ihrer gemeinschaftlichen Einheit zusammengehen.

b. Beweis des aufgestellten Satzes aus der Lehre Jesu.

Es ist nachgewiesen worden, daß die Kirche als Gegenstand des Glaubens und Quelle der erlösenden Macht des Christenthums bald die Lehre Jesu, bald seine Persönlichkeit und die in ihm und durch ihn vollbrachten Thatsachen der christlichen Offenbarung bezeichnet hat. Wer die Kraft des Evangeliums an seiner Seele erfahren will, — so sprach man und so sprechen noch immer die Einen — der muß glauben was Jesus gelehrt hat. Alles Licht welches das Christenthum in der Welt verbreitet hat, ist von der Lehre Jesu ausgegangen; durch sie sind in den Gläubigen die bessern Kräfte geweckt worden, mit welchen die menschliche Natur ausgestattet ist, und die vor der Erscheinung Jesu wie gebunden waren; aus ihr schöpft der Christ die ganze geistige Macht, die er im Kampfe mit dem Fleisch und mit der Welt bethätigen, durch die er sich den Fesseln entwinden und zu einem reinen, sittlichen Leben in Gott ausbilden soll. Aus ihr fliessen ihm der Trost der Versöhnung mit Gott und alle die Gründe der Beruhigung und Stärkung zu, die in den trüben Tagen und Nächten des Lebens den Frieden in das geschlagene und schmerzlich bewegte Herz zurückführen. Sie ist die Quelle der Hoffnung, mit welcher er der Zukunft entgegensieht und seine sehnsüchtigen Blicke über das Dunkel des Grabes zu einem höhern Leben erhebt. — Diesen aber treten Andere entgegen, sprechend: Nicht die Lehre ist es, welche die Menschheit aus ihrem tiefen Verderben errettet und auf den Weg des ewigen Lebens zurückgeführt hat. Das Christenthum ist seinem eigentlichsten Wesen nach nicht Lehre, sondern Thatsache, Heils-Oekonomie, ausgegangen von der unendlichen Gnade des

Ewigen. Als solche concentrirt es sich in der Person seines Stifters Jesu Christi. Er selbst, der Sohn Gottes, ist das Wesen des Christenthums: von ihm sind alle Ströme des neuen Lebens, die sich in die Welt ergossen haben, ausgegangen; durch ihn ist die Menschheit wiedergeboren worden. „Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater als durch ihn. Es ist in keinem Andern das Heil; ist auch kein anderer Name, in welchem wir sollen selig werden, als der Name Jesu Christi".

Blicken wir auf die ganze Geschichte des Christenthums, untersuchen wir die Gründe der heilsvollen Wirksamkeit desselben, befragen wir unser eigenes Bewusstsein um die Quellen der läuternden, beseligenden Kraft die es auf uns selbst ausübt: so erkennen wir, daß beide Meinungen Wahrheit enthalten, daß aber eben deßwegen alle Diejenigen Unrecht haben, welche einseitig entweder auf die Lehre oder auf die Person Jesu hinweisen. Das Christenthum hat seine welterlösende Wirksamkeit geäussert durch die Persönlichkeit seines Stifters, aber sicherlich auch durch die Lehre desselben. Nicht umsonst, fürwahr, ist Christus von dem ersten Augenblick an, wo er sein Werk begann, lehrend aufgetreten; nicht umsonst hat er für seine Lehre Glauben verlangt; nicht umsonst haben es sich seine Apostel so angelegen sein lassen seine Lehre zu verkündigen und die gläubige Aufnahme derselben als eine unerläßliche Bedingung des wahren, ewigen Heils dargestellt. Nicht umsonst hat sich die Kirche zu allen Zeiten so eifrig mit der Lehre Jesu beschäftigt, auf die Entwicklung und Ausbildung derselben so unermeßliche Kräfte verwandt; nicht umsonst haben die Reformatoren der Reinigung der christlichen Lehre wegen sich in den schweren, gefahrvollen Kampf mit der römischen Kirche eingelassen; nicht umsonst liegt es in der amtlichen Bestimmung jedes Geistlichen die Lehre Jesu von der Kanzel herab zu verkündigen, und die Kenntniß derselben schon in den Geist der zarten Jugend zu verpflanzen. Das Christenthum ist Lehre; als Solche hat es sich in der Welt verbreitet, ist in das Bewusstsein der Gläubigen eingedrungen und hat unermeßliche Wirkungen hervorgebracht. Durch seine Lehre ist es zu einer geistigen Weltmacht geworden, der größten welche sich seit seiner Entstehung geltend gemacht hat. Als Lehre ist es die Grundlage der ganzen Bildung gegenwärtiger Zeit geworden und das wirksamste Agens in der Bewegung der Menschheit zu höherer Vervollkommnung.

Allein mit der Feststellung des Grundsatzes, daß die Lehre Jesu zu dem Wesen des Christenthums gehört, daß sie nothwendiges Object des Glaubens und erlösendes Princip in der Menschheit ist, hat die uns vor-

schwebende Frage ihre volle Lösung noch nicht gefunden. Es bleibt ferner zu untersuchen übrig: was denn zu der eigentlichen Lehre Jesu zu rechnen und was in ihr das wesentliche, wirkende, erlösende Moment sei?

Auf diese Frage eingehend müssen wir vonvornherein abstrahiren von der ganzen wissenschaftlichen Entwicklung und Ausbildung, welche die Lehre Jesu in den verschiedenen Zeiten, Kirchen, Schulen erfahren hat. Das Evangelium ist es welches die Welt überwunden hat und immer vollständiger überwindet, nicht die Dogmatik. Auch hat Jesus selbst seine Lehre nicht in wissenschaftlicher Gestalt vorgetragen; ebenso wenig thaten es seine Apostel. Zwar begegnen uns in den Schriften des Johannes und Paulus schon einige Anfänge christlicher Speculation. Dessungeachtet blieb die Lehre dieser Apostel im Ganzen noch sehr einfach in Vergleich mit der wissenschaftlichen Ausführung und Gestaltung, welche in spätern Zeiten dem christlichen Lehrstoff zu Theil geworden ist. Daß das Evangelium frühe schon zu einem Gegenstande wissenschaftlicher Reflexion und Speculation gemacht wurde, war sehr natürlich; fühlt sich doch der gebildete Geist durch ein unabweisbares Bedürfniß getrieben, Das was Gegenstand seines Glaubens und Wissens sein soll auch in wissenschaftlicher Form zu erfassen, und Denen welche mit ihm auf gleicher Höhe wissenschaftlicher Bildung stehen wieder mitzutheilen. Je beseligender die Wirkungen waren, die man von den Lehren des Evangeliums an der eigenen Seele erfahren hatte, desto mehr musste man sich veranlasst fühlen vermittelst wissenschaftlicher Entfaltung und Ausbildung dieser Lehren ihnen nicht nur eine der Gesetzmäßigkeit des Geistes entsprechende Form zu ertheilen, sondern auch zum Bewusstsein des ganzen Reichthums ihres Inhaltes und ihres Verhältnisses zum gesammten weltlichen Wissen zu gelangen. Fern ist es von uns diese wissenschaftlichen Bestrebungen auf dem Boden des Evangeliums gering anzuschlagen. Sie haben zuverlässig zu tieferer Ergründung der Lehre Jesu geführt, sie haben das in derselben Wesentliche von dem der wandelbaren Form Angehörenden unterscheiden gelehrt; sie haben manchen schädlichen Irrthum, der sich an sie angesetzt hatte, entfernt; sie haben in vielen denkenden Männern die frommen Ueberzeugungen durch die in ihnen hervorgebrachte Einsicht von der Uebereinstimmung der christlichen Lehren mit der Vernunft gestärkt. Allein die segensreichen Wirkungen des Christenthums im Großen und Ganzen hangen von der wissenschaftlichen Entwicklung und Ausbildung der Lehre Jesu nicht ab. Der großen Masse der Gläubigen blieb ja dieselbe

ganz fremd; und was auch bei den Gebildeten den Glauben und das fromme Leben entzündete war eigentlich nie der wissenschaftliche Ausdruck derselben, sondern ihr wesentlicher Inhalt, das unter allem Wechsel der Formen in ihr Unveränderliche und Ewige.

Was von der wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Glaubenslehre gilt, das lässt sich auch auf die kirchliche Formulirung derselben anwenden. Daß frühe schon die Kirche, den das Christenthum durch fremdartige Elemente verunstaltenden und Streit und Verwirrung hervorrufenden Häresieen gegenüber, die wesentlichsten Lehrpunkte in bestimmte Formeln fasste und diesen eine öffentliche Sanction ertheilte, war natürlich, sogar nothwendig. Natürlich und nothwendig war es auch, daß in einem spätern Zeitpunkt der Protestantismus, um den gegen ihn erhobenen Anklagen und den in Absicht auf ihn herrschenden Mißverständnissen zu begegnen, seinen Glauben zu einem bestimmten Ausdruck brachte und in öffentlichen Confessionsschriften darlegte. Allein, Das wird doch Niemand in Abrede stellen wollen, daß diese kirchlichen Lehrformeln es nicht waren aus denen das Heil gekommen ist. Wer mit der Geschichte der christlichen Kirche und des die Kirche bewegenden Lebens nur einigermaßen bekannt ist, der weiß es, daß die Lehren des Evangeliums unter den verschiedenartigsten Fassungsweisen ihre heilsamen Wirkungen hervorbrachten. Auf wie mannichfache Art ist nicht im Laufe der Zeit z. B. die Versöhnungslehre verstanden und dargestellt worden! Giebt es nicht unter den verschiedenen Auffassungsweisen derselben solche die wirklich absurd sind? Und dennoch hat jederzeit das sündbewusste Gemüth der Gläubigen aus ebenderselben Trost geschöpft. Was war es das diesen Trost gewährte? Offenbar nicht die Form der Lehre, sondern ihr wahrer Gehalt, die ihren lebendigen Kern bildende Idee. Nicht zu übersehn ist es auch, daß diejenigen Zeiten wo der christliche Glaube noch gar nicht zu kirchlichem Ausdruck gekommen war, gerade die waren in welchen sich das christliche Leben am mächtigsten äusserte; während umgekehrt diejenigen Epochen wo man sich am ängstlichsten an die kirchlichen Lehrformen anklammerte, die der größten Glaubensdürre, der tiefsten Erschlaffung des christlichen Lebens waren.

Durch diese Bemerkungen werden wir über alle die wissenschaftlichen Bearbeitungen und kirchlichen Formulirungen der christlichen Lehre hinausgeführt zu den Lehrvorträgen Jesu und der Apostel selbst. Allein auch hier werden wir Mehreres sorgfältig zu unterscheiden haben. Der erste Unterschied welcher zu machen ist, ist der zwischen Form und Inhalt. Derselbe liegt in der Natur der Sache. Eine jede Lehre besteht

ursprünglich aus einem gewissen Gedanken-Complexe, welcher in dem Geiste selbst ruht. Von dem Augenblick an wo diese Gedanken aus dem Geiste heraustreten und in andere Geister übergetragen werden sollen, müssen sie sich in eine Form hüllen. Je origineller der Geist ist aus dem eine Lehre stammt, je neuer und ursprünglicher diese ist, desto eigenthümlicher wird auch die Form sein in der sie sich ausspricht; desto nothwendiger wird es aber auch sein, um sie zu verstehen, daß man durch die Form hindurchzudringen suche, um die in ihr enthaltenen Gedanken in möglichster Reinheit und Klarheit zu erfassen. Allein, wo war je ein Geist von solcher schöpferischen Macht wie der Geist Jesu? wo gäbe es eine Lehre, die neuer, ursprünglicher gewesen wäre als die seinige? Man setze hinzu, daß Jesus, gleichwie seine Apostel, in eigenen Verhältnissen lebte, denen er sich in seinen Lehrvorträgen anbequemen musste. Manche Idee konnte nur in einer durch die Zeitverhältnisse bedingten Form in das Bewusstsein der Menschen eingeführt werden. Wer daher die Lehre Jesu verstehen will, der muß nothwendig die Form durchbrechen, in welcher sie im N. T. ausgesprochen ist. Das Gleiche muß bei der Lehre der Apostel geschehn. Jesus und die Apostel wechseln selbst oft die Formen in welchen sie ihre Ideen ausdrücken. Man denke auch hier wieder an die Lehre von der versöhnenden Kraft des Todes Jesu; man denke an die eschatologischen Lehren Jesu und der Apostel: wer sich an den Ausdruck, die Form derselben halten will, wird sie nie verstehen, und wird durch den Wechsel der Form nothwendig in Verwirrung gesetzt werden. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der Lehre des Christenthums wie mit der Natur: auch Diese wechselt unaufhörlich ihre Formen, spielt, so zu sagen, mit denselben; der Stoff aber der Natur, ihr Wesen bleibt immer das gleiche. Wer dieses kennen lernen will, muß mit seiner Forschung durch jene hindurchdringen. — Allein nicht genug, daß wir in der Lehre Jesu die Form von dem eigentlichen geistigen Gehalt unterscheiden, müssen wir auch Dasjenige was in derselben principiell und fundamental ist von Demjenigen unterscheiden, was abgeleitet ist und nur secundäre Wichtigkeit hat. Auch dieß ist ein Unterschied der überall gemacht werden muß. Jede ein organisches Ganze bildende Lehre beruht auf einigen Principien, vielleicht nur auf einem einzigen. Diese bilden das Wesen derselben; alles Uebrige ist nur Ausführung, Entwicklung derselben. Je näher ein Gedanke dem Principe steht, desto grundsätzlicher, wichtiger ist er; je weiter er davon entfernt ist, desto unwichtiger und secundärer. Mögen sie übrigens dem Principe näher oder ferner stehen, alle zu einer Wissenschaft gehörige Gedanken, Grundsätze, Lehren müssen, als aus

jenem geflossen, in ihm ihre Einheit findend, auch mit ihm in vollkommener Uebereinstimmung stehen. Sollte es sich mit der Lehre Jesu anders verhalten? Macht doch Jesus selbst aufmerksam darauf, daß es in seiner Lehre einige Grundsätze gebe, welchen ganz eigentlich principielle Geltung zukomme (Joh. 17, 3. Matth. 22, 37); auf diesen Unterschied zwischen dem Principiellen und Abgeleiteten weisen auch die Apostel hin (1 Kor. 3, 11. Hebr. 6, 1 ff.). Worin besteht demnach das wesentliche der Lehre des Christenthums? In den die Grundlage derselben bildenden Principien, in ihren Grund-Ideen. Wer Diese ignorirt, der weiß von dem ganzen Christenthum nichts; hat man aber Diese richtig aufgefasst, so kann man durch einen gesetzmäßigen Gebrauch der geistigen Kräfte sich die ganze Lehre des Evangeliums in ihrem reichen, überschwenglichen Umfang construiren. Das ist gerade die wichtigste Aufgabe der theologischen Wissenschaft, die Grund-Idee des Evangeliums zu erforschen, sie auf einen möglichst adäquaten Ausdruck zu bringen, und sie sodann zu einem systematischen Ganzen zu verarbeiten.

Allein was sprecht ihr (entgegnet man) von Principien, Grund-Ideen der Lehre Jesu? Das Christenthum ist ja eigentlich gar nicht Lehre, sondern Thatsache, Inbegriff von Heilsthatsachen. Alles Neue, Ursprüngliche desselben, seine ganze schöpferische, weltüberwindende und weltverklärende Macht liegt in den Thatsachen der christlichen Offenbarung, und vor allen Dingen in der Urthatsache derselben, der durch Jesum vollbrachten Versöhnung der Menschen mit Gott. Durch Diese ist die Einheit Gottes und der Menschen in das Licht gestellt, und die ganze Menschheit mit Gott in ganz neues Verhältniß, in die rechte, normale Stellung zu ihm eingeführt worden.

Fern sei es von uns läugnen zu wollen, daß das Christenthum Thatsache, Inbegriff von Heilsthatsachen, und als Solches etwas durchaus Neues, Göttliches, Schöpferisches sei. Es ist ein Gotteswerk, wie die Geschichte kein anderes aufzuweisen hat. Jesus selbst, seine Erscheinung, sein Wesen, sein Leben, sein Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt, bilden einen Cyclus von Ereignissen von unendlicher Bedeutung, welche auf die Wiedergeburt der Menschheit einen unberechenbaren Einfluß ausgeübt haben. Allein daß das Christenthum nur allein Heilsthatsache sei, daß Jesus gar nicht beabsichtigt habe eine neue Lehre zu verkündigen, daß wenigstens in der im N. T. ausgesprochenen Lehre nichts Ursprüngliches, Schöpferisches enthalten sei, daß daher auch diese Lehre zur welterlösenden Wirksamkeit des Christenthums wenig oder nichts beigetragen habe, das müssen wir durchaus in Abrede stellen.

Daß es Jesus für einen Theil seines Werkes erkannte die von der Nacht der Unwissenheit und des Irrthums umflossene Menschheit zu belehren, daß er selbst sehr oft auf seine Lehre hinwies und Glauben für sie verlangte, daß er seine Lehre als eine unerschöpfliche Quelle der segensreichsten Wirkungen darstellte, daß die Apostel hierin seinem Beispiel folgten und das Lehren der von ihrem Meister geoffenbarten göttlichen Wahrheit als in ihrem eigentlichsten Beruf begründet erachteten, Dies alles ist früher schon erwiesen worden. Allerdings ist in der Lehre Jesu nicht Alles neu und ursprünglich. Wie wäre dieses auch möglich? An frühere Offenbarungen anknüpfend, wie hätte die christliche Offenbarung nicht in sich aufnehmen sollen, was in jenen Wahres und Göttliches gegeben war? Das ganze Judenthum war Vorbereitung auf das Christenthum; es enthielt die Keime welche in Diesem zu ihrer vollen Blüthe gelangen sollten. Alle Entwicklungen des Judenthums, zuletzt noch die merkwürdige philosophische Ausdeutung und Vergeistigung desselben in Alexandria, waren Hinneigungen zum Christenthum, Zubereitung des Bodens auf dem es seine ersten Wurzeln schlagen *sollte*. Allein auch im Heidenthum hatte die ewige Weisheit es vorbereitet, wenigstens bei denjenigen Völkern die damals die wahren Träger der Civilisation waren. Dort kam ihm nicht bloß das aus dem Unglauben an die National-Mythen entsprungene sehnsüchtige Verlangen nach einer neuen, bessern, Geist und Herz befriedigenden Religion entgegen, sondern zugleich eine Fülle von Ideen, Lehren, Grundsätzen, welche die Philosophie durch Jahrhunderte-lange Anstrengungen zu Tage gefördert hatte. Das Christenthum nahm das Beste, Reinste, Höchste was die Zeit ihm darbot in sich auf und brachte es zu allgemeiner Anerkennung, führte es in das Bewusstsein der Menschen ein. Wenn es auch nichts weiteres geleistet hätte, schon dieß wäre ein unermeßliches Verdienst gewesen. Allein die Lehre des Evangeliums besteht doch nicht blos aus einer Zusammenstellung und Vererbung dieser von der Zeit dargebotenen bessern Elemente. Sie lässt sich aus dem in der Zeit der Erscheinung Jesu Gegebenen gar nicht erklären. Wie viel auch von ihrem Inhalte schon bekannt und hier oder da ausgesprochen sein mochte, so enthält sie doch auch Neues, vollkommen Ursprüngliches. Dieses liegt nun gerade in ihren Grund-Ideen. Durch diese hat das Evangelium in dem Geiste aller Derjenigen die es gläubig aufnahmen ein neues religiös-sittliches Leben geschaffen, aus ihnen fliessen die neuen Kräfte die es in die abgestorbene Menschheit ausgegossen hat; alle seine welterlösenden Wirkungen hat es durch sie vollbracht.

Was ist denn nun das Neue und Ursprüngliche im Christenthum? Nach einer in neuern Zeiten sehr verbreiteten Meinung wäre es nichts anders gewesen als die klare Enthüllung der Einheit des Menschen mit Gott. Es versteht sich, daß darunter keine substantielle Einheit gemeint sei; eine solche kann ja zwischen der endlichen Creatur und dem unendlichen Schöpfer nicht stattfinden; eine solche lehrt auch das Christenthum nicht. Nur der Pantheismus weiß von einer solchen Einheit. Unter diesem Ausdrucke soll vielmehr dasjenige Verhältniß des Menschen zu Gott verstanden werden, nach welchem Gott kein ausserweltlicher, sondern ein innerweltlicher, ein allem Creatürlichen naher, ein mit unendlicher Liebe zu dem sündigen Menschen sich herablassender und dem ein gläubiges und gebessertes Herz ihm Darbringenden in den Gaben seines Geistes sich mittheilender, und die Bestimmung des Menschen keine andere ist, als durch Reue und Buße, durch Glauben und Liebe in diese innige lebensvolle Gemeinschaft mit Gott einzutreten und in Gott selig zu werden. Man erkennt es nun an, daß dieser Begriff der Einheit Gottes und des Menschen den vorchristlichen Religionen nicht vollkommen abging, daß sie eine Ahnung davon hatten und dunkel dieser Einheit zustrebten; aber man bemerkt zugleich, daß sie diese Einheit nicht in ihrem wahren Wesen begreifen und ihren Bekennern nicht zu derselben verhelfen konnten, weil ihnen die wahre Erkenntniß von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt abging — eine Erkenntniß welche erst im Christenthum geoffenbart worden sei [36]). Allein, indem man Dieses ausspricht, gesteht man ja ein, daß dieser Begriff der Einheit Gottes und des Menschen im Christenthum nicht das Erste und Ursprünglichste ist, sondern nur eine Folge von der in demselben herrschenden Gottes-Idee. — Und in der That, soll im Christenthum etwas Neues sein, so müssen wir dasselbe vor allen Dingen in der ihm eigenthümlichen Gottes-Idee suchen. Wir haben bereits bemerkt, daß diese Idee die Grundlage aller Religion ist; aller religiöse Glaube ist wesentlich Gottes-Glaube. Deßwegen kommt es in jeder Religion hauptsächlich auf die ihr zum Fundamente dienende Gottes-Idee an. Deren Eigenthümlichkeiten bestimmen überall die Eigenthümlichkeiten der Religion, ihrer Lehren, ihres Geistes und ihrer Tendenzen. Daß nun im Christenthum die Gottheit anders begriffen werde als im Judenthum und Heidenthum, ist im N. T. selbst auf das entschiedenste ausgesprochen. Erklärt doch Christus selbst (Matth. 11, 27), daß „Niemand den Vater kenne als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren wolle"; bezeichnet er es doch

[36]) Ullmann, Wesen des Christenth. S. 66 f.

als seine eigentlichste Lebens-Aufgabe, „den Vater zu verklären" (Joh. 17, 4); bemerkt doch Johannes, daß „nur der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooß war, uns denselben verkündigt habe" (Joh. 1, 18). Leicht einzusehen ist es aber, daß Das was in der christlichen Gottes-Idee Neues und Ursprüngliches ist, auch in anderer Beziehung neue Ideen und Ansichten erzeugen musste. Gott wird ja im Christenthum nicht vereinzelt aufgefasst, sondern in seinem innigen, unauflöslichen Verhältniß zur Welt und zur Menschheit. Es musste sich daher aus der christlichen Gottes-Idee eine ganz neue Welt-Anschauung, eine ganze Fülle neuer den Menschen und dessen Verhältniß zu Gott, seine Bestimmung und seine sittlichen Verpflichtungen betreffenden Ideen entwickeln. Uebrigens ist die christliche Gottes-Idee selbst keine einfache, sondern eine überaus prägnante, reiche, überschwengliche. Sie schliesst eine Mehrheit von Ideen in sich, die aber harmonisch zusammenstimmend eine vollkommene Einheit bilden. Gleicherweise stehen alle andere den Inbegriff der christlichen Lehre ausmachende Ideen unter sich in inniger Verknüpfung; sie vereinigen sich mit der Gottes-Idee, auf der sie ruhen, zu einem organischen Ganzen.

Uebrigens wiederholen wir es, nicht Alles im Christenthum ist neu; wer dieses behaupten wollte, würde hiermit zugleich aussagen, daß in allen vorchristlichen Religionen nichts als Irrthum gewesen sei, und so die Continuität der göttlichen Offenbarung aufheben, gleichwie dem Heidenthum den Charakter der Religion absprechen. Selbst unter denjenigen Elementen welche die christliche Gottes-Idee bilden, waren die meisten schon hier und da bekannt, ehe noch Christus auftrat und den Vater im Himmel offenbarte. Das Christenthum sammelte in Einem Brennpuncte alle bis dahin zerstreute Strahlen der Wahrheit. Allein, indem es die hier oder da erkannten Wahrheiten in sich aufnahm und mit den ihm eigenthümlich angehörigen Ideen in Verbindung setzte, reinigte es dieselben von Allem was sie bisher noch trübte und ertheilte ihnen eine ungleich höhere Bedeutung. Ausserdem enthob es dieselben den engen Kreisen in welchen sie bis dahin dunkler oder deutlicher waren anerkannt worden, führte sie in das Bewusstsein der Gläubigen ein und machte sie so zum Gemeingut der Menschen. Nicht unbekannt z. B. war den Israeliten die Gnade Gottes; allein welch' ein ganz neues Licht verbreitete das Evangelium über diese Vollkommenheit des Ewigen und welche unermeßliche Bedeutung ertheilte es derselben! Auch das A. T. spricht von der Liebe zu Gott; dennoch blieb in dem alten Bunde gerade darum weil man die Gnade Gottes nicht genügend begriff, die Furcht Gottes der ent-

schieden vorherrschende sittliche Begriff. Auch die heidnische Philosophie sprach sich zuweilen in monotheistischem Sinne aus; allein dieser Monotheismus war doch immer ein unvollkommner, und drang nie über die Schranken der Schule in's Bewußtsein der Völker ein. Erst das Christenthum hat dem Monotheismus in seiner strengsten Auffassung den Sieg verschafft über den Polytheismus der Vorwelt.

Es wird Niemand erwarten, daß wir hier in eine tiefere Untersuchung über die schöpferischen Ur-Ideen des Christenthums eingehn und dieselben in ihrer Gesammtheit und in ihrer organischen Verknüpfung aufführen. Da dies die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie ist, so werden einige Andeutungen hinreichen um das bisher Gesagte zu bestätigen [37]).

Wir gehen aus den angeführten Gründen von der christlichen Gottes-Idee aus. Welch' eine unendlich erhabene, reiche Idee! Sie enthält alles Wahre und Große, welches in der israelitischen Gottes-Idee lag, Alles was die heidnische Philosophie von Gott Wahres erkannt hatte. Allein sie geht weit über Dieses alles hinaus. Der Gott des Evangeliums erscheint uns als der schlechthin universelle; ferne sind von ihm alle Beschränkungen, unter welchen sogar die Israeliten Gott dachten, besonders indem sie den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde als National-Gottheit, unsichtbaren König des Volkes begriffen. Auch die Innerweltlichkeit Gottes gelangt erst in der christlichen Gottes-Idee zu ihrem vollen Rechte. Sie ist ausgesprochen in der so tiefen, ächt speculativen Idee von dem Geiste Gottes. Wohl hatten auch

[37]) Der stärkste Einwurf welcher gegen die ganze in dieser Abhandlung durchgeführte Ansicht erhoben werden kann, dürfte wohl der sein, daß man sich niemals über die dem Christenthum zum Grunde liegenden Ideen vereinigen werde. Allein, haben sich denn die Dogmatiker jemals über die dem Christenthum angehörigen Lehren vereinigt? über die articuli fundamentales und non fundamentales? über die wesentlichen Heilsthatsachen des Christenthums? Bei jeder Untersuchung über die principiellen Ideen des Christenthums wird sich die Individualität eines Jeden, werden sich wohl auch seine vorgefassten Meinungen geltend machen. Nichtsdestoweniger ist, unserer innigsten Ueberzeugung zufolge, die Ermittlung dieser Ideen eine der wichtigsten Aufgaben der Theologie. Und wenn die Theologen bei derselben nur mit einiger Unbefangenheit zu Werke gehen und dieser Arbeit denselben Fleiß zuwenden wollten, den sie in so vielen kritischen Forschungen über den Text der heiligen Schrift, und bei der wissenschaftlichen Entwicklung oder Begründung der kirchlichen Dogmen bewiesen haben, so könnten sie es wenn auch zu keiner vollkommnen Uebereinstimmung der Ansichten, doch zu einem leidlichen Einverständniß bringen.

die Israeliten einen Begriff von dem Geiste Gottes; allein nur nothdürftig verdeckte derselbe die Vorstellung von Gott als einem supramundanen Wesen, während im Christenthum, vermöge des in ihm herrschenden Begriffs vom Geiste Gottes, der Ewige ganz eigentlich als der der Welt immanente erscheint. Allein nicht blos von dem Geiste Gottes spricht das Evangelium, es begreift Gott selbst als den Geist, absolut reinen Geist; eine Auffassung Gottes die bei den Hebräern, welchen der Begriff der reinen Geistigkeit abging, sich ebenfalls nur unvollkommen entwickeln konnte. Auch in Absicht auf die Heiligkeit Gottes erhebt sich die christliche Gottes-Idee weit über die israelitische; das Christenthum versteht diese Heiligkeit im rein-sittlichen Sinne, während bei den Hebräern der Begriff derselben sich mehr dem Aeusserlichen zuneigte. — Für die Heiden war die christliche Gottes-Idee ganz neu. Ist es doch allgemein bekannt, dass sogar in vielen Schulen der Weisen von Gott die irrigsten Vorstellungen herrschten und dass die edlern Begriffe welche Sokrates und Plato von Gott aussprachen, in der Masse des Volkes doch eigentlich keine Aufnahme fanden. Es liegt übrigens in der christlichen Gottes-Idee noch ein Element welches ganz rein und ursprünglich war, das ist der Begriff der unendlichen Liebe, mit welcher sich Gott zu dem Sünder herablässt, der verzeihenden Gnade welche er jedem angedeihen lässt der mit zuversichtlichem Glauben und wahrer Reue aus seinen Verirrungen zu ihm zurückkehrt. Der Christ erkennt in Gott einen versöhnten Vater, versöhnt für Jeden der sich mit ihm will versöhnen lassen. Man sage nicht, dass auch die Hebräer die Gnade Gottes und seine Geneigtheit Sünden zu vergeben gerühmt haben; denn eine solche Sündenvergebung erwarteten sie doch nur unter der Bedingung des Opfers, während das Christenthum die Versöhnung Gottes als eine durch den Tod Christi ein für allemal vollbrachte darstellt und daher die Sündenvergebung Jedem zusichert der sich derselben durch die Wiedergeburt seines Seins und Wandels würdig macht. Man denke sich diese christliche Gottes-Idee ausgesprochen von den Boten des Evangeliums in voller Klarheit, allgemein verkündigt, eingeführt in das Bewusstsein der Gläubigen; wie sollte man die unermesslichen Wirkungen welche dieselben hervorgebracht hat noch befremdend finden? — Im Lichte dieser christlichen Gottes-Idee musste sich auch eine ganz neue Idee von dem Menschen und der Menschheit entfalten. Was weder das Judenthum noch das Heidenthum begriffen hatten, das sprach das Christenthum laut aus, nämlich dass des Menschen wahres Wesen Geist sei. Die Wichtigkeit der lichtvollen Offenbarung der geistigen Natur des

Menschen wird Jedem einleuchten. Aus ihr folgte die innere Gemeinschaft des Menschen mit dem absoluten Geiste, sowie die Bestimmung desselben, durch reine harmonische Entfaltung seines geistigen Lebens sich zur höchstmöglichen Aehnlichkeit und lebensvollsten Einheit mit Gott heranzubilden. Die Unsterblichkeit des eigentlichen Wesens des Menschen konnte jetzt keinem Zweifel mehr unterliegen. Jetzt erst enthüllte sich in klarem Lichte die unveräusserliche Würde des Menschen als Menschen, die ursprüngliche Gleichheit und innige Bruder-Verwandtschaft Aller. Im Christenthum erscheint der Mensch, welches auch seine äusserlichen Verhältnisse sein mögen, als Kind Gottes, und Alle als eine einzige von der unendlichen Liebe Gottes getragene und regierte Gottes-Familie. Man vergleiche nun diese christlichen Ideen von dem Menschen und der Menschheit mit den über dieselben im Judenthum und Heidenthum herrschenden Vorstellungen, und man wird sich überzeugen, daß sie sich nicht bloß weit über dieselben erhoben, sondern eigentlich ganz neue und ursprüngliche waren. — Eine natürliche Folge der christlichen Ideen von Gott und der Menschheit war die, daß jetzt auch die Letztere Gott gegenüber in einer ganz andern Stellung erscheinen musste als bisher. Im Angesichte des Allheiligen erscheint dem Christen die Menschheit nothwendig als eine durch und durch sündhafte. Allerdings war auch dieser Begriff der menschlichen Sündhaftigkeit kein ganz neuer; die erleuchteten Männer des alten Bundes hatten sie erkannt, und viele Weise des heidnischen Alterthums sich unumwunden darüber ausgesprochen. Allein eingestanden muß doch werden, daß noch nie und nirgends die menschliche Sündhaftigkeit so klar und tief war erkannt worden, als sie im Christenthum offenbart wurde. Allein, lässt auch das Christenthum die Menschheit als eine sündhafte erkennen, so stellt es dieselbe dennoch auf der andern Seite als eine mit Gott versöhnte dar. An die Idee dieser Versöhnung schließt sich die von dem in der Menschheit von Gott durch das Christenthum gegründeten Reiche, welches allmählig, aber unwiderstehlich vorschreitend zum allumfassenden Weltreich werden, und sogar über die Grenzen des gegenwärtigen Daseins fortdauernd in dem andern Leben erst zu seiner glorreichen Vollendung gelangen soll. Die Idee des Reiches Gottes gehört unter die erhabensten und fruchtbarsten des Christenthums. Sie ist ihm ganz eigenthümlich; denn keine Ahnung von ihr hatte das Heidenthum, und nur leise Vorbereitung auf dieselbe war die prophetische Anschauung von dem messianischen Reiche.

Aus dem Begriffe dieser Stellung des Menschen zu Gott ent-

wickelten sich die großen sittlichen Ideen des Christenthums. Der reinen Geistigkeit Gottes entspricht nur eine geistige Verehrung desselben. Der Gott der Heiligkeit, Liebe, Gnade, der versöhnte Vater im Himmel, erscheint als Gegenstand der höchsten Liebe, die Gottes-Liebe zugleich als Menschenliebe, inwiefern ja die ganze Menschheit von Gott geschaffen ist, in ihm lebt und von seiner unendlichen, versöhnten Liebe umfangen wird. Auch diese Idee der Gottes- und Menschenliebe, in dieser Reinheit und Erhabenheit aufgefasst, alle übrigen sittlichen Begriffe beherrschend, läuternd, verklärend, waren für die alte Welt etwas ganz Neues und Ursprüngliches.

Welches sind demnach die großen, schöpferischen Ur-Ideen des Christenthums? Es ist vor allen Dingen die von ihm ausgesprochene, wunderbar erhabene, unerschöpflich reine Gottes-Idee, mit der ganzen Fülle von Ideen die sich in ihr vereinigen, besonders die der Immanenz Gottes, seiner reinen Geistigkeit, Heiligkeit und allumfassenden Liebe und Gnade. Es ist die Idee des Menschen, seiner Geistigkeit, seiner unauflöslichen Gemeinschaft mit Gott, seiner Bestimmung zur lebensvollen Einheit mit ihm, die Ideen der natürlichen Würde und Gleichheit aller Menschen, die Idee der Menschheit als eines organischen Ganzen, einer mit der höhern Welt der Geister ein Ganzes ausmachenden Gottes-Familie. Es sind die das Verhältniß des Menschen zu Gott betreffenden Ideen, die der allgemeinen Sündhaftigkeit und die der Versöhnung mit Gott, sammt der von dem geistigen, unvergänglichen, einer alle Völker der Erde in sich schliessenden, alle erlösenden und verklärenden Entwicklung zustrebenden Reiche Gottes. Es sind endlich die großen sittlichen Ideen, die von der geistigen Anbetung Gottes, von der Gottes-Liebe und Menschen-Liebe. Welch' eine Fülle der höchsten, fruchtbarsten und unerschöpflichsten Ideen, die in ihrer innigen organischen Verknüpfung das Wesen der Lehre des Evangeliums bilden! Wer sollte es nicht begreifen, daß diese Ideen, ausgesprochen in voller Klarheit, in den mannichfaltigsten Formen, gepredigt mit der Kraft der Begeisterung, eingeführt nicht bloß in das Verständniß sondern in das Bewusstsein der Gläubigen, ein neues Licht verbreiten, ein neues Leben wecken, eine ganz neue Bildungs-Periode begründen mussten? Indeß würden sie diese Wirkung nimmermehr hervorgebracht haben, wenn sie bloß in abstracter Form wären ausgesprochen worden; ihre wahre weltüberwindende, welterlösende Macht erhielten sie erst daher, daß sie im Christenthum in thatsachlicher Gestalt zur Offenbarung kamen. Sie reflectiren sich sämmtlich in der Person Jesu. Die ganze Erscheinung Jesu, sein

Leben und Wirken, sein Sterben und Auferstehen und seine Himmelfahrt, Alles ist factische Reproduction der von ihm verkündigten Lehren.

c. Beweis des aufgestellten Satzes aus der Lebensgeschichte Jesu.

Es wird wohl Niemand den Aposteln es zum Vorwurf machen wollen, daß sie nicht bloß die Lehre Jesu, sondern Jesum selbst gepredigt haben. Denn allgemein anerkannt ist es ja, daß Jesus von seiner Lehre nicht getrennt werden kann. Ein Christenthum ohne Christum ist nicht gedenkbar; die ganze Geschichte der christlichen Kirche legt ein lautes Zeugniß davon ab, daß die heilsvollen Wirkungen des Christenthums zum guten Theil von der Persönlichkeit Jesu ausgegangen sind; weßwegen gerade der Glaube an ihn, die lebensvolle Gemeinschaft mit ihm jederzeit als die nothwendige Bedingung aller Erlösung durch ihn angesehen worden sind. Allein was ist denn nun in der Persönlichkeit Jesu, wodurch sie Princip welterlösender Wirksamkeit geworden ist? Das dringt sich Jedem von selbst auf, daß in der Geschichte in welcher Jesus seit seinem Verschwinden von der Erde fortlebt, nicht Alles gleich wichtig und wesentlich ist. Wir wollen damit nicht behaupten, daß nicht jeder Zug den die Evangelisten uns von ihm aufbehalten haben, für den Gläubigen ein gewisses Interesse darbiete. Je inniger unsere Ehrfurcht gegen Jesus und unsere Liebe zu ihm ist, desto wichtiger müssen uns alle Nachrichten sein, die das christliche Alterthum uns über ihn überliefert hat. Wir können es nur bedauern, daß die Evangelisten uns im Grunde so Wenig von ihm berichten und bedeutende Abschnitte seines reichen Lebens gänzlich mit Stillschweigen übergehen. Welches Interesse indeß auch jeder das Leben und Wirken Jesu betreffende Zug für uns haben mag, so werden wir doch nicht allen die gleiche Wichtigkeit zuschreiben. Es giebt in der evangelischen Geschichte viele Züge die eben nur ein historisches Interesse haben, aber zu unserer Erleuchtung, Besserung und Beseligung nichts Wesentliches beitragen. Nur von dem in der Geschichte Jesu Wesentlichen kann die Wirksamkeit seiner Persönlichkeit ausgegangen sein. Es handelt sich daher darum, Das was in derselben das Wesentliche und daher das Bleibende und Ewige ist, von Dem zu unterscheiden was zeitlich, vorübergehend, unwesentlich ist, und Jenes in seiner Reinheit aufzufassen. Am sichersten wohl werden wir uns zur Lösung dieses Problems den Weg bahnen, wenn wir uns zuvörderst die Frage zu beantworten suchen; was überhaupt in der Geschichte das Wesentliche und was das Unwesentliche ist?

Die Geschichte ist die Lehrerin der Menschen; so wird sie allgemein angesehn, und es liegt zuverlässig in dieser Ansicht von derselben tiefe Wahrheit. Zu beklagen ist es nur, daß die großen, ergreifenden Lehren der Geschichte so wenig verstanden und beherzigt werden, und daß gerade Diejenigen sie am wenigsten beachten, welche es am nothwendigsten hätten Weisheit aus ihnen zu schöpfen. Was ist aber nun in der Geschichte das belehrende, bildende Moment? Das ist jedenfalls nicht die Aeusserlichkeit der Thatsachen, von welchen sie Kunde giebt. Solange wir bloß bei der äusserlichen Erscheinung des Factums stehen bleiben, kann dasselbe zu unserer Erleuchtung und innern Kräftigung nichts beitragen. Fern ist es von uns läugnen zu wollen, daß auch diese äusserlichen Thatsachen, welche die Geschichte uns vorführt, unsers lebhaften Interesses würdig seien. Unser Beruf, als geistiger Wesen, geht dahin nicht allein die räumliche Endlichkeit zu überwinden, sondern auch die zeitliche; und über diese letztere werden wir, was die Vergangenheit betrifft, nur dadurch Meister, daß wir die Thatsachen, deren Succession das wahre Maaß der Zeit ist, kennen lernen und in ihrer causalen Verknüpfung begreifen. Jede Entdeckung auf dem Gebiet der Geschichte ist ein neuer Sieg, welchen der menschliche Geist über die Vergangenheit davonträgt. Darum haben wir ein natürliches Verlangen zu wissen, was vor uns in der Welt geschehen ist. Je tiefer eine Thatsache in die Geschicke der Menschheit eingriff, je hervorragender und einflußreicher eine Persönlichkeit war, desto mehr interessirt es uns um dieselbe zu wissen und uns mit ihr vertraut zu machen. Allein, wenn auch die Kenntniß der äusserlichen geschichtlichen Thatsachen genügt unsere Wißbegierde zu befriedigen und unsere Herrschaft über die Vergangenheit zu vermehren, so reicht sie doch nicht aus um aus der Geschichte wahre Belehrung und sittliche Kraft zu schöpfen. Eine weise Lehrerin wird die Geschichte für uns nur durch den Geist, die Seele, die in diesen Thatsachen lebt und von welcher diese nur die äusserliche Erscheinung, die verschwindende Hülle sind. Ist es doch im gewöhnlichen Leben schon so. Wodurch weckt das tugendhafte Beispiel uns zur Nachahmung, wodurch schreckt die Unsittlichkeit uns vom Bösen ab? Nicht durch die Aeusserlichkeit ihrer Handlungsweise, sondern bloß durch den in derselben sich aussprechenden Geist, durch die Gesinnungen die in den Thatsachen sich verkörpern und zur Erscheinung kommen. Auch die Geschichte spricht zu unserm Geiste nur durch die in den von ihr berichteten Thatsachen lebenden Ideen. Wer durch sie belehrt, geistig gehoben und gekräftigt, zu dem Guten und zu Gott geführt werden will, der muß die äusserliche Form

der geschichtlichen Facten durchdringen um die das eigentliche Wesen derselben bildenden Ideen kennen zu lernen. Das ist gerade die große Aufgabe der Philosophie der Geschichte, aus dem scheinbaren Chaos geschichtlicher Thatsachen die großen in ihnen ruhenden Ideen zu ermitteln; und je tiefer sie in diese eindringt, je klarer sie sie erfasst, desto deutlicher erkennt sie in der Geschichte eine wundervolle Offenbarung des ewigen Geistes. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der Geschichte wie mit der Natur. Die wahre Natur-Erkenntniß ist nicht die welche bei der äussern Erscheinung der Phänomene stehenbleibt; sondern die welche durch diese hindurchdringt, welche die Gesetze unter deren Herrschaft diese Phänomene erfolgten und die Ideen die sich in ihnen spiegeln zu erforschen weiß. Erst durch solch tieferes Eindringen in das Wesen der Natur gelangt man zur Einsicht, daß sie eine herrliche Gottes-Offenbarung ist. Der Ewige manifestirt sich in der Zeit und in dem Raum; allein nicht in den wechselnden und verschwindenden Formen der zeitlichen und räumlichen Erscheinungen, sondern in Dem was in ihnen das Bleibende, Ewige, somit das Wesentliche ist [38]).

Machen wir von dem Gesagten die Anwendung auf die Geschichte Jesu, so erkennen wir, daß wir auch in ihr die äusserliche Form von dem Wesen, die vorübergehende, der Zeit anheimfallende Erscheinung von der durch diese Erscheinung zur Offenbarung gebrachten, den Bedingungen der Zeit nicht unterworfenen, sondern ewige Gültigkeit habenden Idee zu unterscheiden haben. Nicht in der Erstern liegt das erleuchtende, bildende, erlösende Moment der Geschichte Jesu, sondern einzig in der Letztern: es sind nicht die äusserlichen Thatsachen des Lebens Christi, welche die Welt der Geister in eine so unermeßliche Bewegung gesetzt, so Großes und Heilvolles in ihr gewirkt haben, sondern die ewigen Ideen, von welchen sie nur die Träger sind. Es soll damit nicht gesagt werden, daß diese

---

[38]) Tholuck Glaubwürd. der evang. Gesch. S. 457: „In der Geschichte, wie in der Natur, haben wir das Geschehene als Erscheinung der Idee anzusehen, und in der Erscheinung wieder zu unterscheiden, was zum Ausdrucke der Idee nothwendig ist, und das Zufällige und nur Mögliche, welches eben darum auch ebensowohl anders sein könnte. Insofern nun das allgemein menschliche Interesse bei der Geschichte auf die Erscheinungen im Großen gerichtet ist, d. i. auf die in denselben liegenden Ideen, diese aber bei allen Differenzen und Zufälligkeiten sich in den meisten Fällen mit Sicherheit erkennen lassen, so wird mit Recht gesagt, daß im Allgemeinen die Geschichte Wahrheit überliefere. Je mehr dagegen das Interesse an der Historie ein particulares ist und sich daher auf diese Zufälligkeiten richtet, desto größer wird die Unsicherheit der Historie.

äusserlichen Thatsachen der Lebensgeschichte Jesu keine Wichtigkeit haben; sie sind wichtig, nicht nur wiefern Alles was die Person Jesu betrifft ein natürliches Interesse für uns hat; sondern vorzüglich darum weil sie eben die zeitlichen Erscheinungsformen, die Träger jener Ideen sind. Zunächst sind sie Gegenstand des historischen Wissens; zum Objecte des christlichen Glaubens werden sie nur hinsichtlich der in ihnen verkörperten Ideen. Was in ihnen auf diese Ideen gar keine Beziehung hat, kann auch nicht eigentlicher Gegenstand des christlichen Glaubens sein. Es folgt daraus, daß wir uns über die Operationen der theologischen Kritik nicht zu beünruhigen haben, solange sie sich nur mit Dem beschäftigt, was die Aeusserlichkeit jener Thatsachen des Lebens Jesu betrifft und für die in ihnen zur Erscheinung gekommenen Ideen keine Wichtigkeit hat. Mag es ihr auch gelingen zu erweisen, daß die evangelischen Berichte nicht immer ganz genau sind, daß sie nicht überall mit einander vereinbart werden können, ja sogar, daß hier oder da traditionelle Züge in sie übergeflossen sind: Dies alles wird auf den christlichen Glauben keinen störenden Einfluß äussern. Anders freilich verhält es sich, wenn diese Kritik so weit gehen will jene Thatsachen gänzlich aufzulösen und auch die wichtigsten Momente des Lebens Jesu in diesen Auflösungs-Proceß mit hineinzieht. Denn durch die Auflösung der Geschichte Jesu werden ja auch die in derselben zur Erscheinung gekommenen christlichen Ideen aufgelöset. Einer Kritik wie solche die mythische Ansicht von der evangelischen Geschichte handhabt, können wir daher das Wort nicht reden. Der historische Christus soll und darf nicht vernichtet werden; denn nur in einem solchen können die wesentlichen Momente seiner Lehre sich in thatsachlicher Gestalt reproduciren. Allein, je fester wir an der geschichtlichen Wirklichkeit Christi halten, desto mehr müssen wir darauf dringen, daß in seiner Lebensgeschichte nicht Das was nur der historischen Aeusserlichkeit angehört, was bloß zeitliche Form war, sondern nur Das was mit den in derselben verkörperten Ideen in nothwendiger Beziehung steht, zum Object des Glaubens gemacht, und daß anerkannt werde, wie das wahrhaft Wesentliche im Leben Jesu, das auf alle Zeiten hin Gültige, Ewige, Das wovon alle heilvolle Wirksamkeit ausgegangen ist, was das eigentlichste Object des christlichen Glaubens ist, was dieser zu ergreifen, festzuhalten und zu einem Princip des geistigen Lebens zu machen hat, eben jene Ideen sind, die auch in den Belehrungen Jesu das wesentliche Element, die Seele bilden [39]). Wir müssen es deßwegen für einen schweren Mißgriff er-

[39]) De Wette, das Wesen des christl. Gl. S. 250: „Daß man an

klären, wenn man solche Züge aus dem Leben Jesu die durchaus nur der Aeusserlichkeit angehörend auf keine wesentliche Idee in Bezug stehen, in Bekenntnißschriften aufnahm, wie es sogar bei dem apostolischen Symbolum geschah, in dessen kurze Darstellung des christlichen Glaubens die Bemerkung eingeführt wurde, daß Christus unter Pontius Pilatus gelitten habe und gekreuzigt worden, und am dritten Tage wieder auferstanden sei von den Todten.

Die Nothwendigkeit der angeführten Unterscheidungen tritt mit voller Evidenz hervor, wenn wir den einen oder den andern Zug aus der Lebensgeschichte Jesu besonders ins Auge fassen. So wird z. B. Niemand behaupten wollen, daß, was den christlichen Glauben betrifft, viel darauf ankomme, ob Jesus dieses oder jenes Wunder genau in der Weise verrichtet habe, in welcher es von den Evangelisten erzählt wird; nicht einmal darauf kommt es an, ob er ein Wunder mehr oder weniger vollbracht habe. Das Wichtige, Wesentliche für den christlichen Glauben ist die in seiner ganzen Wirksamkeit hervortretende ausserordentliche Gewalt über die physische Natur und die in derselben sich spiegelnde Superiorität des Geistes über die Natur, welche um so größer, umfassender wird, je mächtiger der Geist sein Leben entfaltet, und je inniger die Ge-

---

einen Menschen glaubt, der das neue Leben begonnen hat, und den die Meisten nicht selbst gesehen haben, sondern sich an das Zeugniß seiner Freunde und ersten Bekenner hält, ist zwar etwas dem Ueberlieferungsglauben Aehnliches; und je mehr Zeit zwischen die Gläubigen und den Gegenstand ihres Glaubens tritt, desto mehr macht sich die Ueberlieferung geltend. Aber es ist doch ein großer Unterschied zwischen diesem und dem in der Vorzeit herrschenden Ueberlieferungsglauben, welcher das Dargebotene mit dumpfer Empfänglichkeit hinnahm, während der christliche Glaube sich von dem Verkündigten als einer ewigen allgemeingültigen Wahrheit überzeugt. Die Geschichte an die der Christ glaubt, ist ihm nichts als die Verwirklichung dieser ewigen Wahrheit, die lang ersehnte Lösung des höchsten Räthsels des Lebens. Der Gegenstand des neuen Glaubens ist Das was man nicht sieht, oder die reine Idee, zugleich aber dieses Unsichtbare und Ewige, wie es sichtbar oder geoffenbart worden ist, die verwirklichte Idee. Beides, das Unsichtbare und Sichtbare oder Wirkliche, durchdringen sich, Jenes dient zur Verklärung von Diesem; Dieses ist Stützpunkt und Hebel für den Glauben an Jenes und für das Streben nach Demselben. — Dorner, Entwicklungsgeschichte von der Person Christi, erste Ausg. S. 209: „Der Geist kann und darf nicht gebunden werden durch etwas ihm blos Aeusseres. Ist nun die Geschichte Jesu blos ein Geschehenes, nicht getragen von einer ewigen Idee, welche hier hervortritt, so ist sie etwas blos Aeusseres, Vereinzeltes, das zu einem bindenden Dogma für Glauben, Leben, Denken zu machen etwas dem Geiste durchaus Unangemessenes hat.

meinschaft ist in welche er mit dem unendlichen Geist eintritt. Ob die Geburt Jesu von einem Engel angekündigt worden sei, ob dieser Engel so oder anders gesprochen, ob Maria ihm in diesen oder in andern Worten geantwortet habe, Dies alles hat für den christlichen Glauben keine reelle Wichtigkeit. Was dagegen diesen Glauben im höchsten Grade interessirt und eigentlichstes Object für denselben ist, das ist die in dem ganzen Leben Jesu zur Erscheinung gekommene, in ihm zur vollendeten Wirklichkeit gewordene Verbindung des Göttlichen und Menschlichen zur Einheit der Person. In der Auferstehungsgeschichte Jesu, wie viele Züge giebt es da nicht, die durchaus nur ein geschichtliches Interesse haben! Die Wache am Grabe, das Erbeben der Erde, das Herabsteigen eines Engels um des Grabes Thür zu öffnen, die die Auferstehung des Herrn verkündenden Engel im Grabe, die Anzahl und Form der Wiedererscheinungen Jesu, Dies alles gehört zur geschichtlichen Aeusserlichkeit der Auferstehung Christi. Das Wesentliche ist *seine Wiederbelebung* selbst und die in derselben zur thatsachlichen Erscheinung gekommene und daher sicher verbürgte Idee der Unvergänglichkeit des *Geistes* und seiner Erhabenheit über die Macht des Todes. Ebenso verhält es sich mit der Geschichte der Himmelfahrt Jesu, über welcher ein so tiefes

---

Soll eine Geschichte bindend sein für den Geist, so kann sie es nur durch die Idee sein, die in ihr ist geschichtlich geworden. Diese Idee bindet den Geist, weil sie zugleich Idee des Geistes selbst ist oder bei seiner Entwicklung werden muß. Indem er durch sie gebunden wird, bindet er sich selbst, d. h. er folgt nur der innern Nothwendigkeit des Geistes und der Sache selbst, wenn er sowohl die Idee als ihre nothwendige geschichtliche Manifestation anerkennt." — Selbst Luther erkannte den Unterschied des äusserlichen Factums in der Geschichte Christi und der darin enthaltenen Ideen an: „Welche unter den Aposteln das am meisten und höhesten treiben, wie der Glaube an Christum allein rechtfertig macht, das sind die besten Evangelisten. Darum sind S. Pauli Episteln mehr ein Evangelium, denn Matthäus, Marcus und Lucas. Denn diese beschreiben nicht viel mehr denn die Historie von den Werken und Wunderzeichen Christi; aber die Gnade die wir durch Christum haben, streichet keiner so tapfer heraus als S. Paulus; sonderlich in der Epistel zun Römern. Weil nun viel mehr am Worte gelegen ist, denn an den Werken und Thaten Christi, und wo man deren Eins entrathen müsste, besser wäre daß wir der Werke und Historie mangelten, denn des Worts und der Lehre; sind die Bücher billig am höchsten zu loben, die am meisten die Lehre und das Wort des Herrn handeln. Denn wenn gleich die Wunderwerke Christi nicht wären und wir nichts davon wüssten, hätten wir dennoch noch genug an dem Worte, ohne welches wir nicht können das Leben haben (Vorrede über 1 Petr. Walch, 9. Theil S. 626 f.).

Dunkel schwebt. Ob der Herr an diesem oder an jenem Orte, auf diese oder auf jene Weise gen Himmel gefahren sei, ob nach seinem Verschwinden von der Erde wirklich zwei Engel in weissen Kleidern erschienen seien und genau die Worte welche ihnen in der Apostel=Geschichte in den Mund gelegt werden an die staunenden Apostel gerichtet haben, das ist für den christlichen Glauben das Unwesentliche; das Wesentliche ist die Erhebung des Herrn in das Reich seiner himmlischen Verklärung und die hiedurch factisch symbolisirte Idee unserer Bestimmung zum unvergänglichen Fortleben nach dem Tode in einer höhern Welt.

Es liegt in der ganzen Lebensgeschichte Jesu, wie solche von der evangelischen Tradition uns ist überliefert worden und wie sie einst als geschichtliche Wirklichkeit in das Gebiet der zeitlichen Erscheinungen eintrat, ein geistiger Gehalt der über alle Zeit erhaben ist. Aus der unbestimmbaren Menge von Thatsachen, die in ihrer Gesammtheit den historischen Christus umgeben, erhebt sich vor den Augen unsers Geistes ein in wahrhaft himmlischer Glorie strahlender idealer Christus. Niemand wird glauben, daß wir darunter nur eine Fiction verstehen. Auch der ideale Christus ist uns ein wirklicher, er ist uns der Christus welcher einst in der That gelebt und das große Erlösungs= und Versöhnungs=Werk vollbracht hat. Allein es ist nicht der Christus welcher den Bedingungen der Zeit anheimfiel, nicht der welcher mit den leiblichen Augen erschaut und mit den leiblichen Händen befühlt wurde; sondern der welcher in dem leiblichen Christus geistig lebte und webte, welcher nur mit dem geistigen Auge erschaut werden kann; das ist derselbe welcher nie alternd durch die Reihe der Jahrhunderte und Jahrtausende hindurchschreitet, als belebendes Princip seiner Kirche inwohnt, von dem wahren Jünger des Evangeliums mit begeistertem Glauben erfasst wird, mit welchem Alle die sich nach seinem Namen nennen in innige Gemeinschaft eintreten sollen, eine Gemeinschaft die zugleich Gemeinschaft mit dem Vater ist. Dieser ideale Christus ist die persönliche Einheit aller in seiner geschichtlichen Erscheinung zur Offenbarung gelangten Ideen.

Dringen wir nun durch die geschichtliche Aeusserlichkeit des Lebens Jesu hindurch, um den geistigen Gehalt desselben in seiner möglichsten Reinheit zu erfassen, so begegnen uns dieselben Ideen die wir als das Wesen der Lehre Jesu erkannt haben. „Wer mich sieht, der sieht den Vater", sprach Jesus; und in der That strahlt aus der Göttlichkeit seiner Person die christliche Gottes=Idee in ihren wesentlichen Zügen, namentlich in denjenigen hervor, welche sie vorzüglich auszeichnen. In Jesu, als dem Sohne Gottes, erscheint uns Gott ganz eigentlich

als der innerweltliche, der immanente. In ihm erblicken wir den unendlichen Welturheber als den allheiligen Geist, den alle Menschen mit unendlicher Liebe umfassenden und sogar zu dem reumüthigen Sünder mit verzeihender Gnade sich herablassenden Vater. Als Menschen-Sohn offenbart uns Jesus die Idee der Menschheit in ihrer höchsten Vollendung. Er selbst steht vor uns als das vollkommene Urbild der Menschheit, die absolute Realisirung ihrer Idee. Die Geistigkeit des menschlichen Wesens, seine Abkunft aus der höhern geistigen Welt, seine Unvergänglichkeit, seine Lebensgemeinschaft mit dem unendlichen Geiste, seine unveräusserliche Würde, seine Bestimmung zu harmonischer seliger Einheit mit ihm, Alles spiegelt sich auf die anschaulichste Weise in dem Bilde Christi. Das große Erlösungswerk welches er vollbracht und mit seinem Tode vollendet hat, offenbart uns, wiefern es ein alle Menschen umfassendes ist, die innige Brudergemeinschaft aller vernünftigen Bewohner der Erde; in ihm reflectirt sich, wie ihre Sündhaftigkeit, so auch ihre Versöhnung mit Gott. Sein Kreuz ist ein bedeutungsvolles Symbol der Sündenvergebung, welcher jeder Sünder der im Glauben an ihn zu dem Vater der Liebe zurückkehrt, sich sicher getrösten darf. In gleicher Klarheit und Herrlichkeit offenbaren sich in seinem Bilde die großen sittlichen Ideen des Christenthums. Wollen wir wissen, was Liebe zu Gott und zu den Brüdern ist, so dürfen wir unsere Blicke auf ihn richten. Er ist das höchste sittliche Vorbild dem wir nachahmen, der treue Führer auf dem Wege des Lebens dem wir unverrückt folgen sollen.

Es folgt aus dem Gesagten, daß das Leben Jesu in innigem Parallelismus mit seiner Lehre steht; jenes ist der factische Typus an dieser, Jesus selbst in seiner Persönlichkeit ist das Evangelium in That und Wahrheit. Nichts Verwerflicheres kann daher gedacht werden, als Jesum von seiner Lehre scheiden zu wollen. Beide stehen miteinander in unzertrennlicher Verbindung. Es giebt so wenig ein Christenthum ohne Christus, als einen Christus ohne Evangelium. Beide gehören zusammen und bilden ein lebenvolles, unauflösliches Ganze. — Wenn nicht wenige Theologen der neusten Zeit die Behauptung aufstellten, daß man von Christus aus zu seiner Lehre kommen könne, wiefern ja diese in seiner Persönlichkeit eingeschlossen liege, so ist in dieser Behauptung allerdings eine sehr beachtenswerthe Wahrheit enthalten. Jemehr wir uns in das Leben Jesu und in die Herrlichkeit seiner Person vertiefen, desto lichtvoller entwickelt sich in uns das Verständniß seiner Lehre. Nur aber darf dabei nicht übersehen werden, daß wir Jesum selbst erst durch seine Lehre verstehen. Hätte er uns das Evangelium

nicht verkündigt, wären wir nicht vertraut mit seiner Lehre, so wäre er selbst für uns ein unerforschliches Geheimniß. Wir wüßten mit seinem Leben ebenso Wenig anzufangen als mit seinem Tode; sein ganzes Werk, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt wären für uns undurchdringliche Räthsel. Das Leben Jesu und sein Wirken erhalten ihr Licht erst aus seiner Lehre, werfen aber hinwiederum auf diese ein helles Licht zurück. Wer daher das Christenthum verstehen will nach seinem wahren Wesen und Geist, muß das Verständniß desselben darin suchen, daß er zu gleicher Zeit das Leben und die Lehre Jesu geistig durchdringt und sich Eines aus dem Andern erklärt.

Jetzt begreifen wir, in welchem Sinne Jesus, als Bedingung des ewigen Heils, Glauben an seine Person verlangte. Es handelt sich hier nicht um einen unbedingten Glauben an die Aeusserlichkeit seiner Erscheinung, sondern um den Glauben an das Höhere, Göttliche, Ewige in ihm, an seine Idealität. Deßwegen erklärte er es für eine verzeihliche Sünde, wider des Menschen-Sohn zu sprechen; aber für eine in diesem und jenem Leben unverzeihliche, den heiligen Geist d. h. das Göttliche in ihm in Abrede zu stellen oder gar zu lästern (Matth. 12, 31. 32). Oft genug hat späterhin die Kirche diesen Glauben, welchen wir Jesu Christo schuldig sind, auf die Einzelheiten seiner Lebens-Ereignisse und seiner Thaten ausgedehnt. Das war ein bedenklicher Mißgriff. Denn, machte man einmal diese äusserlichen Thatsachen des Lebens und Wirkens Jesu zum Objecte des schuldigen Glaubens, so konnte die Läugnung des geringsten Zuges der evangelischen Geschichte zu einem strafbaren Unglauben gestempelt werden. Wahres Object des Glaubens ist Christus nach der Idealität seiner Persönlichkeit, Christus als Träger der höchsten dem menschlichen Geiste zugänglichen Ideen, als der lebendige, persönliche Geist des Evangeliums. Darum ist auch der Glaube an ihn und an sein Evangelium kein doppelter Glaube; es ist im Grunde einunddersselbe Glaube, weil die Grund-Ideen der Lehre Jesu dieselben sind wie die welche das Wesen, die Seele der Geschichte Jesu, den geistigen Gehalt derselben bilden und in ihrer Gesammtheit den idealen Christus ausmachen. Wer an Christum glaubt, der muß auch an sein Evangelium glauben, wie umgekehrt der Glaube an Christum schon der an seine Lehre in sich begreift.

Nunmehr sind wir auch im Stande uns den großen Antheil zu erklären, welchen die Persönlichkeit Jesu an den welterlösenden Wirkungen des Evangeliums gehabt hat. Handelte es sich bloß um die äusserlichen Thatsachen des Lebens Jesu, so würde wohl niemals Großes durch

dieselben bewirkt worden sein. Noch ist niemals ein Ungläubiger zum Glauben bekehrt, ein Sünder zur Buße erweckt, ein gebrochenes Herz getröstet und gestärkt worden durch die äusserlichen dem Gebiet der Zeitlichkeit angehörigen Züge aus dem Leben Jesu. Was die Menschen wahrhaft erleuchtete, erweckte, besserte, tröstete, begeisterte, das war immer der geistige Inhalt desselben, das waren die in ihm zur thatsachlichen Offenbarung gelangten ewigen Ideen, welche auch das Wesen der Lehre Jesu ausmachen. Gerade darum weil in der Person Jesu diese Ideen in lebendiger Wirklichkeit uns entgegentreten, wirken sie um so mächtiger als in den Belehrungen Jesu, die sie uns in abstracter Form vorführen. Sobald der Christ sich in die Betrachtung des Lebens Jesu und seiner gottmenschlichen Persönlichkeit vertieft, treten diese Ideen in seinen Geist ein, sich innig verknüpfend mit dem aus der Tiefe des Geistes sich entfaltenden Gottesbewusstsein und allen den in diesem eingeschlossenen Ideen. Die sittlichen und religiösen *Gefühle tauchen jetzt* auf; der Wille fühlt sich wie entbunden und gewinnt, auf das Gute, Göttliche, Ewige gerichtet, über das Fleisch und die Welt eine *entschiedene* Gewalt. Indem der Mensch sich seiner Sündhaftigkeit vor Gott tief und schmerzlich bewusst wird, gelangt er zugleich zu dem Gefühle seiner natürlichen Würde. Er weiß sich als Geist, mithin als Kind Gottes, in inniger Verbindung mit ihm, berufen zu liebevoller Einheit mit dem Vater und zu einem unvergänglichen seligen Leben in seinem Reiche. Es ist ihm gewiß, daß er versöhnt ist mit Gott, und diese Gewißheit flößt ihm eine süße Ruhe, ein festes Vertrauen ein. Im Lichte Gottes und der durch Christum vollbrachten Versöhnung, fühlt er sich innig verknüpft mit allen Menschen, als Glied einer großen Familie, die auf dem ewigen Vater ruht, von ihm gehalten, getragen, geleitet wird. Vor ihm steht das Bild Jesu als Offenbarung der höchsten sittlichen Vollendung. Wie sollte der Christ im Anschaun dieses Bildes sich nicht mit inniger Liebe zu Gott hingezogen fühlen? Wie sollte er seinen Brüdern nicht ein inniges, rastlos thätiges Wohlwollen widmen? Wie sollte er sich nicht bewogen fühlen die unvergänglichen Güter des Jenseits zum höchsten Ziele seiner Bestrebung zu machen? Wenn jemals Trauer und Schmerz in seine Seele eindringen, so wird ein Blick auf Jesum ihm die Idee Gottes zurückrufen, aus welcher dann sanfter Trost sich in sein Inneres ergiessen wird. Und sollten einst die Schrecken des Todes ihn ergreifen, so wird die in Jesu zu thatsachlicher Gewißheit gewordenen Idee der Unsterblichkeit sie verscheuchen. — In der That, wenn man sich den reichen, überschwenglichen Gehalt, die unerschöpfliche Ideenfülle denkt,

die in dem Leben Jesu verborgen liegt, so ist es leicht sich von den unermeßlichen Wirkungen, welche die Betrachtung der Persönlichkeit Jesu jederzeit hervorgebracht hat, einen Begriff zu machen. Der Effect der Persönlichkeit Jesu ist von dem welchen der Glaube an das Evangelium hervorbringt, nicht verschieden: es ist immer Effect der christlichen Ur-Ideen. Der Christ kann deßwegen sich auch gar nicht veranlasst fühlen, Das was Christus in ihm wirkt von den aus seiner Lehre entspringenden Wirkungen zu unterscheiden, weil die Quelle des ihn bewegenden religiös-sittlichen Lebens im Grunde dieselbe ist.

d. Einheit der Lehre Jesu und seiner Persönlichkeit in den principiellen Ideen des Christenthums, Princip seiner welterlösenden Macht.

Wir sind zu dem höchst wichtigen Resultate gelangt, daß das eigentliche Wesen des Christenthums in den zur Offenbarung gebrachten religiösen und sittlichen Ur-Ideen besteht, ausgesprochen in den Belehrungen Jesu und sich spiegelnd in seiner Persönlichkeit, das Wesen jener und den geistigen Gehalt dieser ausmachend. Diese Ur-Ideen des Christenthums sind das eigentliche Object des christlichen Glaubens; sie sind in dem Gläubigen das wahrhaft erlösende und beseligende Princip; sie sind die geistigen Mächte, durch welche das Christenthum die Menschheit zu einem neuen Leben wiedergeboren hat. Alles was das Christenthum bisher Gutes und Großes gewirkt hat, ist von ihnen ausgegangen: ebenso wird Alles was es in künftigen Zeiten Gutes und Großes erzeugen wird, von ihnen ausgehen. Ob wir gleich dieses Resultat als ein bereits feststehendes betrachten können, so wollen wir doch noch einen Blick auf einige der wichtigsten, wahrhaft welthistorischen Wirkungen des Christenthums werfen; die Betrachtung derselben wird dem Gesagten zur Bestätigung dienen, wiefern wir in allen diesen Wirkungen ein Erzeugniß der schöpferischen Ur-Ideen des Christenthums erkennen werden.

Beweis des aufgestellten Satzes aus den Wirkungen des Christenthums [40]).

Versetzen wir uns in die Zeiten des Ursprungs des Christenthums, so finden wir alle bekannte Völker der Erde, mit Ausnahme des jüdischen, unter der Herrschaft des Polytheismus. War auch unter den gebildeten Griechen und Römern der Glaube an die nationale Mytholo-

[40]) S. Essai hist. sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le Christ.; par Schmidt, Strasb. 1853.

gie erstorben, so war der Polytheismus doch noch die officielle Religion, geschützt durch das Gesetz und die allgemeine Sitte. Das Christenthum hat ihn gestürzt; wodurch hat es im Laufe weniger Jahrhunderte dieses ungeheure Werk vollbracht? Nicht durch das Dogma, nicht durch die Speculationen welchen frühe schon der christliche Geist sich zuwandte, sondern allein durch seine erhabene Gottes-Idee. Dem Opferdienste, in welchem bei Juden und Heiden der Cultus sich concentrirte, welcher durch tausendjährigen Bestand geheiligt, mit allen religiösen und sittlichen Ueberzeugungen verzweigt, mit vielen Sitten und Gebräuchen des täglichen Lebens verknüpft war, machte das Christenthum ein Ende, ohne alle Gewalt, einzig und allein durch die Idee Gottes als eines reinen Geistes, der nicht von Menschenhänden gepflegt wird, als der Jemandes bedürfte (Ap. G. 17, 25), und durch die Idee der durch den Opfertod Jesu gewährleisteten Versöhnung mit Gott, welche alle ferneren Opfer als vollkommen überflüssig erscheinen ließ. Die schroffen Scheidewände welche damals sich noch zwischen allen Völkern der Erde erhoben, die gehässigen Antipathieen mit welchen sich die verschiedenen Nationen betrachteten und behandelten, wodurch ist es dem Christenthum gelungen jene niederzureissen und diese zu zerstreuen? Nur allein durch seine Idee von der Menschheit als einer einzigen, auf Gott ruhenden, von der göttlichen Vaterliebe umfangenen, durch innige Bruderbande verknüpften Familie Gottes. Unermeßliche Veränderungen in dem ganzen gesellschaftlichen Zustande hat es durch seine Ideen von der natürlichen Würde und der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen hervorgebracht [41]). Unter dem siegreichen Einfluß dieser Ideen sanken den Sclaven die Fesseln von den Händen; das Weib trat wieder in seine

[41]) Ueber die in den ganzen gesellschaftlichen Zustand der heidnischen Welt tief eingreifenden und denselben gänzlich umgestaltenden Wirkungen der christlichen Ideen von der ursprünglichen Gleichheit der Menschen und ihrer unveräusserlichen Würde, s. das eben angeführte Werk von Schmidt, unter andern S. 188: L'ordre social antique reposait sur l'inégalité prétendue naturelle des hommes. Les plus sages même parmi les anciens n'ont pu s'élever au-dessus de cette injustice fondamentale. Le christianisme seul éclaire de sa lumière céleste la doctrine si longtemps obscurcie de l'égalité. Nous avons de la peine aujourd'hui à comprendre comment ce qui nous paraît si élémentaire et si simple ait pu rester caché aux yeux des Platon et des Aristote, et qu'il ait fallu une intervention divine pour en persuader le genre humain. La proclamation de l'égalité a été une révolution dans le domaine des esprits, qui a dû amener progressivement la modification de l'ordre social tout entier.

unveräusserlichen Rechte ein; das ganze eheliche Verhältniß erfuhr eine radicale Umgestaltung. Nicht ferner wurden die Armen und Gebrechlichen mit Gleichgültigkeit übersehen; der christliche Geist erkannte in ihnen Brüder und widmete ihnen eine brüderliche Fürsorge; allenthalben entstanden Anstalten der Wohlthätigkeit und Zufluchtsstätten für jede Noth. Selbst den Gesetzgebungen hauchten jene Ideen einen mildern Geist ein; der große Grundsatz der Gleichheit Aller vor dem Gesetz, der in neuern Zeiten eine so allgemeine Anerkennung gefunden hat, ist ein Product derselben. — Alle Eigenschaften durch welche die Christen sich von Anfang an auszeichneten und durch welche sie die Bewunderung ihrer heidnischen und jüdischen Zeitgenossen auf sich zogen, hatten ihren Grund einzig in jenen tief in das Bewusstsein derselben eingedrungenen und hier mit voller Macht wirkenden Ideen. Ihre Erhabenheit über die Welt, die frühe schon bei Vielen in eine gänzliche Verzichtleistung auf dieselbe ausschlug, war sie nicht die Frucht der in ihrem Geiste lebenden Idee von Unsterblichkeit und von der andern Welt als der rechten Heimath des Menschen? Floß ihre Demuth nicht aus dem tiefen Bewusstsein der unendlichen Größe Gottes, und der Schwachheit und Sündhaftigkeit des Menschen? Hing ihre aufopfernde Bruderliebe nicht unauflöslich mit ihrer Gottes-Idee und ihren Ideen von dem Menschen und dem Verhältniß des Menschen zu Gott zusammen? Der stille Friede der Seele, der auch in Zeiten der Noth und der Verfolgung aushielt, war er nicht die Wirkung der bei ihnen zu lebendiger Ueberzeugung gewordenen Idee der Versöhnung mit Gott durch Jesum Christum? Unter dem Walten der neuen christlichen Ideen entstand eine neue Kunst: Denn was die christliche Kunst wesentlich von der vorchristlichen unterscheidet, ist ja wirklich nichts anders als das Bestreben die christlichen Ideen zum plastischen Ausdruck zu bringen. Befruchtend in die Dichtung eindringend, hauchten diese neuen mächtigen Ideen ihr den romantischen Geist ein, welcher die christliche Poesie, der alten classischen gegenüber, auf eine so fühlbare Weise charakterisirt. Daß diese Ideen auch der Wissenschaft einen neuen Impuls geben und sie in neue Bahnen einführen mussten, war natürlich. Bestrahlt von der christlichen Gottes-Idee, erschien die Welt in einer viel höhern Bedeutung und musste mit verdoppelter Macht die Forschung des Weisen auf sich ziehen. Eben diese Idee ertheilte über die Geschichte der Vorzeit ganz neue Aufschlüsse und leitete das Studium auf dem Gebiet der entschwundenen Zeiten. Die Idee der Geistigkeit des menschlichen Wesens lenkte die Philosophie auf das innere Leben, und rief nach und nach die Psychologie hervor, welche

auffallenderweise der Philosophie des classischen Alterthums beinahe ganz fremd blieb. Daß unter der Herrschaft der christlichen Ideen die Religions- und Sittenlehre sich gänzlich umgestalten musste, liegt am Tage.

Es wäre überflüssig diese Betrachtungen weiter fortzusetzen. Das Gesagte reicht ja vollkommen hin um zu erweisen, daß es nicht das gelehrte Wissen um das Christenthum war, nicht die Dogmatik, nicht die Speculation, was die Menschheit erlöset hat, sondern daß es einzig und allein die wesentlichen, schöpferischen, weltüberwindenden und weltverklärenden Ideen des Christenthums gewesen sind. — Dieses, wie wir glauben, vollkommen sicher gestellte Resultat, wirft ein klares Licht auf die Kirche, die heilige Schrift und die Theologie. Von ihm ausgehend sind wir im Stande die beiden Ersten nach ihrer ganzen welthistorischen Bedeutung zu würdigen und den Beitrag, welchen auch sie zu der welterlösenden Wirksamkeit des Christenthums *geleistet* haben, zu ermessen. Zugleich können wir nunmehr genauer bestimmen, welches die eigentliche Aufgabe der Theologie ist, wenn auch sie zu *dem heilsamen* Einfluß des Christenthums auf die Vervollkommnung und Verklärung der Menschheit beitragen will.

III. Anwendung des Satzes, daß die welterlösende Macht des Christenthums in seinen wesentlichen Ideen liegt,

1. auf die Kirche.

Jesus selbst hat keine Kirche gestiftet, wenn man nicht etwa die Gründung des Apostel-Vereins als den Anfang der christlichen Kirche betrachten will. Aber daß die Vereinigung seiner Bekenner in eine besondere, durch die Eigenthümlichkeit des Glaubens und des Geistes von der ganzen übrigen Menschheit sich unterscheidende Gesellschaft in seiner Absicht lag, daß folglich die Apostel bei der Gründung einer Kirche in seinem Sinn und Geist handelten, braucht nicht erwiesen zu werden. Die Erhaltung des Christenthums, seine Verbreitung, seine glorreichen Siege über die Welt, Alles hing davon ab, daß von allem Anfang an das Christenthum nicht bloß als Lehre, nicht als Schule, sondern als Institut, Oekonomie, Kirche auftrat, in der es von nun an selbst fortlebte und durch die es seine erlösende Wirksamkeit äusserte. Wäre die Kirche nicht entstanden, das Christenthum würde den ersten Angriffen der ihm feindlich gegenüberstehenden Potenzen unterlegen sein. Bald würde die Lehre Jesu in Vergessenheit gerathen, sein herrliches Bild im Strome der Zeit untergegangen sein. — Inwiefern nun die Kirche für

die Wirksamkeit des Christenthums nothwendige Bedingung gewesen sei, dies wird sich klar herausstellen, wenn wir erst ihre eigentliche Bestimmung ins Auge gefasst haben.

Die Kirche soll dem Christenthum dienen, nicht umgekehrt das Christenthum der Kirche. Sie ist dazu bestimmt nicht blos die Erhalterin und Trägerin des Christenthums zu sein, sondern in das Bewusstsein der Menschen einzuführen, es zu einer geistigen Welt-Macht zu erheben, und also die großen Zwecke desselben zu realisiren. In der Kirche und durch sie lebt Christus fort in der Welt; unablässig ertönt in ihr seine Stimme, die heiligen Wahrheiten die er geoffenbart immer aufs neue verkündend und zum Streben nach dem ewigen Heil durch treue Erfüllung seiner Gebote auffordernd. Durch die Vermittlung der Kirche werden Jesus und seine Lehre zu Objecten eines begeisterten Glaubens; während Jene eine Gestalt gewinnt in dem Geiste seiner Bekenner, tritt Diese in die Tiefen des Geistes ein. Beide in inniger Verbindung werden zu einer mächtigen Potenz des sittlich-religiösen Lebens. So entfaltet sich, vermittelst der Kirche, das neue, reine, selige Leben in Gott, welches Jesus zu erwecken erschienen ist, dieses Leben welches die Unvergänglichkeit in seinem Schooße trägt und, vermöge einer natürlichen Gesetzmäßigkeit, beim Absterben des Leibes zum ewigen Leben wird in den geheimnißvollen Räumen des Jenseits. Diesem Zwecke dient die innige Verbindung welche die Kirche unter den Gläubigen stiftet, ihm dienen die Gesetze durch welche sie diese Verbindung sichert und ordnet, ihm dient der Unterricht der Jugend und der Erwachsenen für welchen sie sorgt, sowie der Cultus den sie anordnet; ihm dienen alle Vereine und Anstalten welche sie hervorruft. Allein alles Dieses ist auch nur dann was es sein soll, wenn es dem angegebenen Zwecke dient. Die Kirche verirrt sich und fällt von sich selbst ab, wenn sie irgend Etwas festsetzt und einführt was zur Erhaltung und Verbreitung des Christenthums und zur Erweckung und Stärkung des christlichen Geistes und Lebens nicht dienen kann. Nach diesem Maaßstabe sind alle Verordnungen und Institute der Kirche zu würdigen. — Ist es nun aber sicher, daß das eigentliche Wesen des Christenthums und allgemeine Princip seiner welterlösenden Macht in seinen schöpferischen Grund-Ideen besteht, so folgt daraus, daß auch das Absehn der Kirche vor allen Dingen darauf gerichtet sein muß diese Ideen nicht bloß zu erhalten, sondern sie so tief als möglich in das Bewusstsein der Menschen einzuführen. Die Kirche wird ihrer Bestimmung untreu und verfehlt ihre Zwecke, wenn sie die christlichen Grund-Ideen verdunkelt und mit

Irrthümern versetzt, wenn sie dieselben hinter dem Unwesentlichen zurückstellt, wenn sie den Glauben an Dasjenige fesseln will, was nur zur äusserlichen Form der Lehre Jesu oder zur zeitlichen Aeusserlichkeit seines Lebens gehört, wenn sie unbedingte Zustimmung fordert für Lehren die nur der dialektischen oder speculativen Ausbildung jener Ideen dienen sollen.

Wie oft nun und bis auf welchen Grad die Kirche in diese Verirrungen verfiel, das braucht nicht erwiesen zu werden. Gänzlich vergessend, daß das Reich Jesu nicht von dieser Welt sei, wurde sie zu einer weltlichen Anstalt. Anstatt auszugehn auf Erweckung und Kräftigung des christlichen Geistes und Lebens durch die ewigen Wahrheiten des Evangeliums, gingen ihre Bestrebungen darauf hin, ihre äusserliche Macht und Herrlichkeit zu vergrößern. Durch gewaltsame Mittel wollte sie den Glauben erzwingen, weil ihr das Bewusstsein abhanden gekommen war, daß der Glaube seinem Wesen nach *freie, lebendige* Zustimmung des Geistes ist. Sie hat die christlichen Ideen bis zum Unglaublichen verdunkelt und entstellt, sie hat sie unter einen *gewaltigen* Schutt von Unsinn und Aberglauben vergraben. Für todte Menschensatzungen, ja sogar für schwere, verderbliche Irrthümer hat sie unbedingten Glauben verlangt und hat Diejenigen, welche diesen Glauben verweigerten, den strafenden weltlichen Arm fühlen lassen. Der Cultus den sie anordnete, war nicht mehr eine Darstellung der wesentlichen Ideen des Christenthums, sondern wurde zu einer leeren, unverständlichen Symbolik. Viele Anstalten die sie hervorrief, dienten nur zur Vergrößerung ihrer äussern Gewalt; einige zogen ihr Schmach und Verachtung zu. — Und dennoch, ungeachtet aller Verirrungen und Ausartungen hat die Kirche dem Christenthum und der Menschheit unermeßliche Dienste geleistet. Denn zu keiner Zeit gingen die christlichen Ideen in ihr ganz unter. Auch in den finstersten Perioden, auch in tiefster Verhüllung und Entstellung, lebten sie fort und wirkten segensreich in jedem Geiste der sie in sich aufnahm. Wie viele Gestalten treten uns aus jenen Zeiten des tiefen Verfalls der Kirche entgegen, welche durch die Herrlichkeit ihres Geistes und ihres Charakters, durch ihre Begeisterung für alles Wahre, Gute und Göttliche von der Macht des Christenthums ein glänzendes Zeugniß ablegen! Auf die große Menge konnte freilich das Christenthum seine erleuchtende, reinigende und beseligende Kraft nicht mehr oder doch nur in sehr geringem Maaße äussern, weil ihr das Verständniß seiner schöpferischen Ideen abging. Dieß erklärt die entsetzliche Verwilderung des Volkes welche die Geschichte jener Perio-

den uns vor Augen stellt. — Unschätzbare Verdienste hat sich die Reformation um das Christenthum und um die Menschheit dadurch erworben, daß sie die eigentlichen Grund-Ideen des Evangeliums aus der Verhüllung in der sie verborgen waren wieder an das helle Licht des Tages hervorzog, daß sie der von ihr ausgegangenen kirchlichen Gesellschaft eine ihrer Bestimmung entsprechende Organisation gab und den Cultus von den schweren Mißbräuchen reinigte, welche in dem Katholicismus seiner segensreichen Wirksamkeit hemmend in den Weg traten. Wie hoch man indeß diese Verdienste auch anschlagen möge, so kann man doch nicht umhin zu gestehen, daß die Reformation in kirchlicher Beziehung nicht Alles geleistet hat, was zu wünschen gewesen wäre. Auch in der von ihr festgesetzten Lehre, deren Erhaltung, Fortpflanzung und Verkündigung sie der Kirche auftrug, traten die wesentlichen Ideen des Christenthums noch vielfach in trüber Vermischung mit Unwesentlichem und Menschlichem auf. Der protestantische Cultus ist nicht zu derjenigen Gestaltung gelangt die er eigentlich haben sollte, ein vollkommen entsprechender Ausdruck der christlichen Grund-Ideen und ganz geeignet zu sein dieselben in dem Bewusstsein der Gläubigen zu einem erleuchtenden, heiligenden und belebenden Princip zu machen. Die Organisation der Kirche wurde viel zu viel der Macht der gerade obwaltenden Verhältnisse überlassen; in den meisten Ländern gerieth die Kirche viel zu tief in die Fesseln der weltlichen Gewalt, um sich frei zu bewegen für ihre Bestimmung, Trägerin und Verbreiterin der christlichen Ideen, Weckerin, Nährerin des aus diesen Ideen entspringenden rein christlichen Geistes und Lebens zu sein. Wegen dieser ihrer Unvollkommenheit soll die christliche Kirche nicht unbeweglich stehn bleiben, sondern nach höherer Entwicklung und Ausbildung ihrer Lehre, ihres Cultus, ihrer Organisation und aller ihrer Institute ringen, damit aus ihrem Schooße die Ur-Ideen des Evangeliums immer reiner und tiefer in den Geist der Gläubigen eindringen und das christliche Leben zu einer immer höhern Potenz erheben.

2. Anwendung des aufgestellten Satzes auf das Neue Testament.

Ohne die heilige Schrift Neuen Testamentes wüssten wir von Jesu und seiner Lehre nichts. Allerdings ist das Christenthum zuerst auf dem Wege mündlicher Tradition fortgepflanzt worden; allein wie schnell würde diese Tradition bis zum Unkenntlichen ausgeartet sein und sich verflüchtigt haben, wenn sie nicht zu der Zeit wo der Strom derselben noch in ursprünglicher Reinheit und Frische dahinfloß, durch schriftliche

Aufzeichnung fixirt worden wäre. Man darf nur sehen, was in frühern Zeiten schon, ungeachtet der bereits vorhandenen Schriften des N. T., der Gnosticismus und der Manichäismus aus dem Christenthum gemacht haben, um zu erkennen, was aus demselben geworden sein würde, wenn diese Schriften gar nicht entstanden wären. Das Gleiche lehrt uns der Katholicismus. Wie viele Irrthümer hat er nicht hervorgebracht, sanctionirt und bis auf den heutigen Tag erhalten, trotz der heiligen Schrift, die er ja auch als normgebend anerkennt. Was würde erst geschehen sein, wenn das N. T., das sich ja nicht ganz bei Seite schieben ließ, seinen Bestrebungen nicht einigermaßen Einhalt gethan hätte? Wenn heut zu Tage das Unmögliche geschähe daß die Schriften des N. T. gänzlich untergingen, so würde augenblicklich die christliche Tradition, wie mächtig sie auch in der Kirche geworden ist, auf die beklagenswürdigste Weise ausarten. Eine Masse der seltsamsten, irrigsten Meinungen würde sich in dieselbe ergiessen und sie täglich mehr trüben; so daß es nach wenigen Jahrzehnten zur Unmöglichkeit geworden sein würde, aus dieser ungeheuren Anschwemmung unreiner Elemente die christliche Wahrheit rein herauszufinden. Es ist deßwegen durchaus nothwendig, daß die kirchliche Tradition immer wieder zu diesen Schriften zurückgehe, um sich in ihnen zu läutern, zu kräftigen und zu verjüngen. Die Urquelle der christlichen Tradition ist das N. T., dieses bleibt auf alle Zeiten hin ihre einzig authentische Norm. Was der Katholicismus von einer von der heiligen Schrift unabhängigen, an die ursprünglichen Belehrungen Jesu sich anknüpfenden, parallel neben der Schrift herlaufenden, sie erläuternden und ergänzenden Tradition spricht, deren Reinheit im Laufe der Zeiten durch den der Kirche inwohnenden heiligen Geist gesichert worden sei, beruht auf einem grundlosen Vorgeben. Der Grundsatz des Protestantismus, von der heiligen Schrift als einzig authentischer Grundlage und Regel des christlichen Glaubens und Lebens, hat unbestreitbare Gültigkeit; und nicht genug danken kann man es den Glaubenshelden des 16. Jahrhunderts, daß sie denselben so entschieden aussprachen und zur einen Basis ihres ganzen Verbesserungswerkes der Kirche gemacht haben.

Zwar möchte es scheinen, als ob dieser Grundsatz durch die Verhandlungen der neuern Theologie über die Authentie mehrerer Schriften des N. T. erschüttert worden wäre. Allein, genau besehen, ist diese ganze Frage um Authentie der neutestamentlichen Bücher nur von untergeordneter Wichtigkeit. Nicht darauf kommt es ja an, ob diese oder jene Schrift den Mann, dessen Namen sie an der Spitze trägt, auch

wirklich zum Verfasser habe; sondern darauf, ob sie ein Product des urchristlichen Glaubens und Geistes, ob sie aus der noch ursprünglich frischen und ungetrübten Tradition der Kirche hervorgegangen sei. Und wo ist unter diesen Schriften auch nur eine, von welcher dieses nicht mit vollem Rechte ausgesagt werden könnte? — Bedenklicher könnten, in Absicht auf die fortdauernde Gültigkeit des angeführten Grundsatzes, die Untersuchungen der neuern Kritik scheinen, welche den Inhalt der neutestamentlichen Schriften zum Objecte haben. Ist nicht durch dieselben mit Evidenz erkannt worden, daß die Verfasser dieser Schriften in ihren Berichten oft von einander abweichen, daß in ihre Erzählungen auch mythische Züge eingeflossen sind, daß sie einzelne Aussprüche Jesu in ganz verschiedenem Sinne anführen, daß sie die Lehre Jesu aus individuellen Gesichtspunkten auffassen, daß sie, gruppenweise, die verschiedenen Denkungsarten und Glaubensrichtungen repräsentiren, welche in ganz frühen Zeiten schon in der christlichen Kirche sich entwickelt haben? [42]). Es lässt sich begreifen, daß eine ängstliche Theologie über die Bestrebungen und Ergebnisse dieser Kritik in lebhafte Unruhe gerieth und sich deßhalb nicht selten zu einem verdammenden Urtheile über dieselbe hinreissen ließ. Und läugnen lässt es sich nicht, daß dieselbe auch wirklich destruirend wäre, wenn nicht in den Schriften des N. T. sowie im Christenthum überhaupt das Wesentliche von dem Unwesentlichen müsste unterschieden werden. Einer Theologie welche sich an jedes Wort im N. T. anklammert, entziehen allerdings die Resultate jener Kritik den Boden; ein Glaube der sich auf den Buchstaben gründet, muß durch dieselben bis in die Wurzel erschüttert werden. Allein hat man einmal begriffen, daß das Wesen des Christenthums in den von Jesu ausgesprochenen Ideen besteht, daß selbst in dem ganzen Leben des Erlösers das Wesentliche und ewig Gültige die in demselben factisch sich darstellenden Ur-Ideen sind, daß sie die welterlösende Macht des Christenthums in sich schliessen: so wird man sich durch alle Operationen jener Kritik nicht mehr in Unruhe versetzen lassen. Denn das ist doch sicher, daß diese Ideen im N. T. mit vollkommener Klarheit ausgesprochen sind, und in dem Bilde Jesu, wie es uns aus demselben in wunderbarer Lebendigkeit und Originalität entgegentritt, in hellem Lichte glänzen. Diese Ideen sind überall dieselben. Die Synoptiker, Paulus, Johannes, Jacobus, Petrus, mögen sie auch in der individuellen Auffassung des Christenthums noch so sehr von einander abweichen, mag auch die speculative Entwicklung der christlichen

[42]) S. hierüber das treffliche Werk von Reuss: histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. 1852. 2 Theile.

Lehren bei Johannes eine andere sein als bei Paulus, mag auch jeder von ihnen seine eigene Ausdrucksweise haben und sich einer besondern Terminologie bedienen: in dem Kerne der Lehre stimmen sie alle überein, bei allen bilden die christlichen Ideen das Wesen ihrer Verkündigung. Dringt man durch die Form ihrer Belehrungen, durch ihre dialektischen und speculativen Ausführungen hindurch bis zum lebendigen Mittelpunkte: so ist man freudig überrascht überall dieselben Wahrheiten anzutreffen, einige Grund-Ideen, wovon jede von unermeßlicher Tiefe und unerschöpflichem Reichthum ist und eine überschwengliche Fülle von Kraft in ihrem Schooße trägt. Gerade so verhält es sich mit ihrer Darstellung der Persönlichkeit Christi. Es kann nicht geläugnet werden, daß die Synoptiker das Bild desselben anders zeichnen als Johannes; es muß ebenfalls zugestanden werden, daß die Berichte aller, in vielen Zügen, ein traditionelles Gepräge tragen. Und dennoch ist es immer derselbe Christus, immer dieselbe gott-menschliche, tiefe Ehrfurcht gebietende und doch zugleich durch den Zauber inniger Liebe an sich ziehende Persönlichkeit die uns entgegentritt; eine Persönlichkeit die der Träger, die factische Offenbarung derselben Ideen ist, welche das Wesen der apostolischen Predigt ausmachten und auch den lebendigen Kern ihrer schriftlichen Belehrungen bilden.

Daß nun diese Schriften zur welterlösenden Wirksamkeit des Christenthums unermeßlich viel beigetragen haben, wird wohl Niemand in Abrede stellen wollen. Sie dienten überall der christlichen Predigt zur Grundlage und zur Bestätigung. Ja, sie waren selbst eine Predigt des Evangeliums im Tempel wie in dem stillen Heiligthum des Hauses. Aus ihnen schöpften die Bekenner Christi Licht, Kraft, Trost und Leben. Der Glaube der zu ihnen führte, zog hinwiederum aus ihnen neue Stärke und Begeisterung. Daher kommt es daß das christliche Glaubens- und Liebens-Leben nie und nirgends in höherer Kraft und Herrlichkeit vorhanden war, als in denjenigen Zeiten und Gemeinschaften wo die Bibel am eifrigsten gelesen wurde. Die Wirksamkeit dieser Bücher läßt sich von der welche die mündliche Verkündigung des Evangeliums hervorbrachte, gar nicht trennen, weil auch diese von ihnen ausging und sich auf sie gründete. Man kann im Grunde sagen, daß alle Wirkungen des Christenthums von diesen Schriften abhängen, weil der ganze Bestand desselben sie zur nothwendigen Voraussetzung hat, und, ohne sie, die christliche Tradition frühe in tiefem Dunkel und grenzenloser Verwirrung sich verloren haben würde. — Indeß sind es doch nicht diese Schriften an und für sich welche so Großes und Herrliches gewirkt ha-

ben, sondern es sind die in ihnen aufbewahrten, den lebendigen Mittelpunkt ihres Inhalts bildenden Ideen. Deßwegen sind auch sie nicht der unmittelbare Gegenstand des christlichen Glaubens; das sind eben nur diese Ideen. Die Schriften des N. T. können nur auf historischen Glauben Anspruch machen. Der Christ wendet sich an sie mit der Voraussetzung, daß sie die Lehre Christi in ihrer Reinheit enthalten und über seine Geschichte sichere Auskunft ertheilen; und er gründet diese Voraussetzung auf die Ueberzeugung, daß sie aus urchristlicher Zeit stammen und unmittelbare Jünger Christi oder doch wenigstens Schüler und Freunde der Apostel zu Verfassern haben. Ist er eingeweiht in die theologische Wissenschaft, so findet er eine Bestätigung dieser Ueberzeugung in den äussern und innern Gründen, welche für die Authentie dieser Schriften, wenigstens für ihren Ursprung aus urchristlicher Zeit ein treffendes Zeugniß ablegen. Ist er der theologischen Wissenschaft fremd, so findet er eine sichere Bestätigung seiner Voraussetzung in der Gewalt mit welcher der Inhalt dieser Schriften ihm Geist und Herz ergreift, in dem Lichte und Leben das ihm aus ihnen zuströmt, und den erhabenen Hoffnungen welche sie ihm aufschliessen. Mögen daher diese Bücher in der christlichen Kirche Gegenstand einer tiefen Ehrfurcht und eines glaubensvollen Vertrauens bleiben! Solange sie als authentische Documente des Evangeliums in Geltung bleiben, wird die Kirche bestehen, die Lehre derselben vor schwerer Ausartung verwahrt bleiben und das Evangelium seine welterlösende Wirksamkeit fortsetzen. Sollte aber jemals das Zutrauen der Christenheit sich gänzlich von diesen Schriften zurückziehen, dann wäre es um das Christenthum und die Kirche geschehen, und die Menschheit würde, wenn die Vorsehung ihr nicht andere bildende Momente zuführte, welche die im Christenthum liegenden zu ersetzen im Stande wären, in ungeheure Verwilderung versinken.

3. Anwendung des aufgestellten Satzes auf die Theologie.

Daß die Theologie der Kirche dienen solle, ist eine heut zu Tage so allgemein anerkannte Wahrheit, daß es überflüssig wäre zur Begründung derselben auch nur ein Wort zu verlieren. Sie hat daher einzugehn auf die großen Zwecke, deren Realisirung die Kirche selbst dient, und an den Bestrebungen durch welche diese jene Zwecke zu erreichen sucht, Antheil zu nehmen. — Allein die Theologie ist Wissenschaft. Als solche dient sie dem wissenschaftlichen Bedürfnisse des menschlichen Geistes. Das liegt nämlich in der Natur unsers Geistes, daß das blosse Wissen um Etwas ihm nicht genügt. Aus dem dunkeln Bewusstsein der Ein-

heit seines Wesens und des Befasstseins seiner selbst und aller endlichen Dinge in dem Unendlichen erwächst ihm das doppelte Bedürfniß, Alles was ihm bekannt wird nach seinen Gründen zu begreifen und so von Grund zu Grund bis zu der letzten Begründung in dem Absoluten aufzusteigen, und alles einzelne Wissen durch vollständige Entwicklung seines Inhalts mit der Gesammtheit seines übrigen Wissens zu verknüpfen, um so zu einem innig in sich zusammenhängenden einheitlichen Welt-Wissen zu gelangen. Hier entsteht nun die doppelte Frage: wie die Theologie einerseits der Kirche, andererseits dem wissenschaftlichen Bedürfnisse dient? Sind diese beiden Fragen erledigt, so wird sich dann eine dritte Frage erheben: in welchem Verhältnisse nämlich die kirchlichen Bestrebungen der Theologie zu den wissenschaftlichen stehen?

Es ist bereits bemerkt worden, daß die Kirche zum Zweck hat, nicht allein das Christenthum zu erhalten, sondern durch die immer tiefere Einführung desselben in das Bewusstsein der Menschen es, seiner Bestimmung gemäß, zu einer alles Weltliche reinigenden, heiligenden und verklärenden Macht zu erheben, mit andern Worten, das von Jesu gegründete Gottes-Reich zu einer seiner Idee entsprechenden Verwirklichung zu bringen. Daß es dabei nicht ankomme auf Das was im Christenthum nur äusserlich, der wechselnden Form angehörig und vergänglich ist, sondern auf das Innerliche, Wesentliche, Unvergängliche in demselben, ist auch bereits gezeigt worden. Die Kirche hat zu ihrem Berufe, die Trägerin der göttlichen schöpferischen Ideen des Christenthums zu sein, durch die Verpflanzung derselben in das geistige Leben der Menschen die Erlösung der Menschheit und die Entwicklung des göttlichen Reiches zu bewerkstelligen. Haben wir dieses erkannt, so wissen wir auch schon, was die Theologie zu thun hat um der Kirche zu dienen. Alles was allein auf die Wissenschaft Bezug hat, kann diesem Zwecke nicht dienen. Durch die gelehrten Commentare über die heilige Schrift ist noch Niemand zum Glauben gebracht und vom christlichen Geiste durchdrungen worden, ebensowenig als durch die systematischen Darstellungen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, oder durch die von dem Fleisse und der Gelehrsamkeit der Theologen geschaffenen kirchengeschichtlichen und dogmengeschichtlichen Werke. Der Kirche dient die Theologie nur insofern, als sie die wesentlichen Ideen des Christenthums aus den authentischen Documenten desselben in möglichster Reinheit ermittelt, sie in einer dem gegenwärtigen Bewusstseinszustande der Christenheit entsprechenden Form darstellt, und in eine auch dem weniger gebildeten Geiste faßbare Verknüpfung bringt. Auf diese Weise berei-

ist sie der Kirche den Stoff, den Diese anwendet um ihre erhabenen Zwecke zu erreichen. Hiezu kommt aber eine nicht minder wichtige Aufgabe der Theologie: nämlich die Männer zu bilden, welche es zu ihrem eigentlichsten Berufe machen, den kirchlichen Zwecken zu dienen, Männer die, selbst bis in die Tiefen ihres Wesens von diesen Ideen durchdrungen, einen innern Drang fühlen dieselben auch in das Bewusstsein der Glieder der Kirche einzuführen, und in denselben zu einer erleuchtenden, heiligenden und beseligenden Potenz zu machen, und die mit diesem Drange auch eine ihrem wichtigen Beruf entsprechende Geistes-Bildung besitzen. Die ganze Theologie schliesst sich ab mit ihrem praktischen Theile, welcher durch und durch auf die Bildung glaubensstarker, auf der wissenschaftlichen Höhe der Zeit stehender, gleichsam das höhere Bewusstsein der Kirche darstellender Geistlichen absieht. Und die Theologie dient dem wissenschaftlichen Bedürfnisse dadurch daß sie die christlichen Ideen in ihrer Begründung einerseits in den authentischen Documenten des Christenthums, andererseits in der menschlichen Vernunft, und weiterhin in der absoluten Vernunft, d. h. in Gott nachweiset, daß sie den in ihnen beschlossenen unendlichen Reichthum von Erkenntnißmomenten entfaltet, daß sie dieses theoretische Material nicht bloß in logische Verknüpfung bringt, sondern speculativ durcharbeitet und zu systematischer Einheit erhebt, und daß sie zugleich zwischen diesem theologischen Wissen und der Gesammtheit des anderweitigen Wissens eine harmonische Verbindung zu bewerkstelligen und alle dieselbe störenden Gegensätze zu befriedigender Lösung zu bringen sucht. Es ist offenbar, daß der menschliche Geist, dem Christenthum gegenüber, damit daß er die christlichen Ideen in ihrer letzten Begründung begreift, noch nicht vollkommen befriedigt ist, sondern zu dieser innern Befriedigung erst dann gelangt, wenn er dieselben in vollkommner Einheit mit seinem Gesammtwissen erkannt hat. Wenn der Mangel einer festen Begründung jener Ideen störend auf seinen Glauben einwirkt, so fühlt er sich nicht weniger in seinem Glauben gestört und beunruhigt, solange noch zwischen seinem christlichen und seinem weltlichen Wissen irgend ein Widerspruch oder auch nur ein ungelöseter Gegensatz vorhanden ist. Die Erfassung der christlichen Ideen bis zu ihrer letzten Begründung und ihre vollkommne Vereinigung mit der Gesammtheit des weltlichen Wissens ist Aufgabe der Theologie als Wissenschaft.

Es möchte auf den ersten Blick scheinen als ob die Theologie durch ihre doppelte Beziehung, einerseits auf die Kirche, andererseits auf die Befriedigung der wissenschaftlichen Bedürfnisse des menschlichen Gei-

tes, in zwei ganz verschiedene Richtungen hineingezogen würde. Dem ist aber in der That nicht also. Wenn auch alle rein wissenschaftliche Forschungen und Ergebnisse der Theologie als solcher der Kirche nicht dienen, so muß nichtsdestoweniger die Theologie Wissenschaft sein, um die Zwecke der Kirche befördern zu können. Die Ermittlung der wesentlichen Ideen des Christenthums aus den authentischen Urkunden desselben erfordert einen reichen Apparat exegetischen und kritischen Wissens. Um geschickt zu sein sie auf eine dem gegenwärtigen Bewusstseins-Zustande der Christenheit entsprechende Weise zu formuliren, muß man nicht nur mit dem ganzen Verlauf der kirchlichen Dogmen-Bildung vertraut sein, sondern, ausgerüstet mit einer gründlichen philosophischen Bildung, sie speculativ durchdrungen und entwickelt und in ihrer Einheit mit dem weltlichen Wissen begriffen haben. Vor Allem erfordert die Bildung würdiger, ihrem wichtigen Berufe gewachsener Geistlichen, daß die Theologie nach allen Richtungen hin sich auf eine der wissenschaftlichen Bildung der Zeit entsprechende Höhe erhoben habe. Nur aus der Schule gelehrter, das theologische Wissen in seinem ganzen Umfang in sich tragender und speculativ durchschauender Männer können Geistliche hervorgehen, die als Repräsentanten der urchristlichen Ideen und des urchristlichen Geistes die wahrhaft lebendige Macht der Kirche bilden und durch ihre Thätigkeit die erhabenen Zwecke derselben verwirklichen. Es ist daher zwischen den zwiefachen Bestrebungen der Theologie kein Widerspruch: sie ist eine wirksame Dienerin der Kirche nur wiefern sie Wissenschaft ist, und betreibt die Wissenschaft auf zweckmäßige Weise nur wiefern sie sich ihres Berufes der Kirche zu dienen bewusst bleibt. Der Mittelpunkt in welchem sich diese beiden Richtungen der Theologie begegnen, sind die ewigen, schöpferischen Ur-Ideen des Christenthums. Als Wissenschaft geht die Theologie auf diese hin um sie in ihrer Reinheit zu ermitteln, nach ihrem überschwenglichen Reichthum zu entfalten, nach ihrer innern Harmonie zu verknüpfen und speculativ zu verarbeiten. Als Dienerin der Kirche geht die Theologie von diesen Ideen aus, um sie als reinigende, heiligende Potenzen in die Seelen der Bekenner Jesu zu verpflanzen, und vermittelst des durch sie erweckten mächtigen Lebens im Glauben und in der Liebe die Menschheit mehr und mehr zu erheben und zu verklären.

IX.

De inscriptione et aetate
Apologiae Athenagoricae.

Scripsit

Dr. Joann. Carol. Theod. Otto,
in C. R. facultate evang.-theolog. Vindobonensi professor p. o. *).

Athenagorae Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν inscripta est duobus imperatoribus: Αὐτοκράτορσιν Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομμόδῳ, Ἀρμενιακοῖς Σαρματικοῖς τὸ δὲ μέγιστον Φιλοσόφοις. Ita codices msti optimae notae legunt, quibus usus sum in editione mea propediem prodituram.

De priori imperatore nullum est dubium quin sit Marcus Aurelius Antoninus cognomine Philosophus, Antonini Pii ex adoptione filius et successor. Sed quinam altero nomine designetur imperator, magnopere viri docti inter se dissentiunt: immo sunt qui in illa inscriptione librarios errasse arbitrentur. Alii praeeunte Josepho Scaligero [1]) intelligunt Lucium Verum (L. Aelium Aurelium Verum, † 169)

---

*) Ein Beitrag zu der noch in diesem Jahre, als Vol. VII. des „Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi" ed. Otto (edit. 2. Jen. 1847 sqq.), erscheinenden Ausgabe des Athenagoras.

[1]) Jo. Scaliger Animadvv. in Chronol. Euseb. (Thes. tempor. Eus. etc. Amst. 1658. Fol.) p. 221. Henr. Dodwell Dissert. Cyprian. (Oxon. 1684) p. 261 sqq. Ant. Pagi Crit. in Annall. Baron. T. I. (Colon. 1705. Fol.) p. 174 sq. coll. eiusd. Dissert. hypat. (Lugd. 1682. 4.) p. 246. Jo. Clericus Hist. eccl. duorum prim. saec. (Amst. 1716. 4.) p. 702. Cas. Oudinus Comm. de scriptt. eccl. antiquis. T. I. (Lips. 1722. Fol.) p. 206. J. Dan. van Hoven Disp. de inscriptione et vera aetate Legationis Athenag. p. Christ. Ling. 1752 4, repetita sub nomine Jani Diaconi Hortensii de Villa nova (= J. D. v. Hoven) in: (C. Iken) Symbolarum literar. Collect. II (Hal. 1754) p. 163 sqq. Jo. Gottl. Lindner Athenag. Athen. Phil. Deprecat. p. Chr. (Longos. 1774) p. 2. Iuvat saltem adnotasse ridiculam A. Kestneri (Die Agape oder d. geh. Weltbund der Christen, Jen. 1819, p. 351) sententiam, ex qua Πρεσβεία (h. e. non Legatio sed Deprecatio s. Supplicatio) Athenagorae sub Antonino Pio ac Marco Aurelio intra spatium annorum 147 et 161 scripta est. Vide sis quae contra monuit Eichstadius in Exercitatione Antoniniana I, Annalibus acad. Jenens. (Jen. 1823. 4.) inserta p. 237.

Antonini fratrem; alii Suffrido Petro facem praeferente [2]) Lucium Aelium Commodum (L. Aelium Aurelium Commodum) Antonini filium. Uterque enim Antonini in imperio fuit socius, uterque dictus Commodus. Pauci hanc controversiam in medio relinquunt [3]).

Recte autem sentiunt qui ad Commodum Marci Aurelii filium inscriptionem referunt. Nam Lucius Verus, posteaquam ab Antonino ad imperii consortium adscitus est, Commodi nomen deposuit. Julius Capitolinus [4]) tradit, „Marcum dato fratri imperio et indulta tribunitia potestate, proconsulatus etiam honore delato, illum Verum vocari praecepisse, quum ante Commodus vocaretur“. Et numi in ipsius honorem post adoptionem excusi perpetuo non Commodi sed Veri nomen offerunt. Illa vero nomina de Commodo Antonini filio habemus comperta. Is enim ab initio Commodi nomen accepit idque postquam imperium adeptus est retinuit.

At obiiciunt adversarii cognomina in inscriptione imperatorum adjecta: Ἀρμενιακοῖς Σαρματικοῖς τὸ δὲ μέγιστον Φιλο-

---

[2]) Suffr. Petrus Athenag. Athen. Phil. Apologia (Colon. 1567) p. 96 sqq. Caes. Baronius Annall. eccl. T. II (Rom. 1590. Fol.) p. 213. Pet. Halloix Illustr. eccl. or. scriptt. T. II (Duac. 1636. Fol.) p. 293 sqq. Ad. Rechenberg Athenag. Apol. p. Chr. (Lips. 1684) p. 3 sq. Wilh. Ern. Tentzel Exercitatt. sel. (Lips. 1692. 4.) P. I. p. 203 sqq. 450. L. El. du Pin Nouv. biblioth. des auteurs ecclés. ed. 3. T. I (Par. 1693. 4.) p. 65. Seb. le Nain de Tillemont Mémoires pour servir à l'hist. eccl. T. II. (Par. 1694. 4.) p. 349 sq. 674 sq. Sam. Basnage Annall. pol.-eccl. T. II (Roter. 1706. Fol.) p. 160 sqq. Jo. Laur. Mosheim Diss. de vera aetate Apologetici Athenagorae p. Chr.: quae primum edita est in Biblioth. Brem. Cl. II. Fasc. I (Brem. 1718) p. 963 sqq., dein prodiit auctior in eius Observatt. sacr. lib. I. c. 4 (Amst. 1721) p. 193 sqq. et Dissertt. ad histor. eccl. pertin. Vol. I. (Alton. 1733, ed. 2. 1743) p. 269 sqq. Andr. Pol. Leyser Diss. de Athenagora Athen. philos. christ. (Lips. 1736. 4.) p. 19 sq. Prud. Maran. Opp. Apolog. (Par. 1742. Fol.) Praef. p. CXII sq. J. G. Lindner Cur. poster. in Athen. Deprec. (Longos. 1775) p. 5 sq. Th. Adr. Clarisse De Athenagorae vita et scriptis et doctrina (Lugd. Bat. 1819. 4.) p. 27 sqq. Th. Mommsen in Bauri et Zelleri Theolog. Jahrbücher. T. XIV. (Tub. 1855) p. 250.

[3]) Ut Nourrius in Appar. ad. Bibliothecam Max. vett. Patrum P. I (Par. 1703. Fol.) p. 479 et Baylius in Diction. hist. s. v. Athenagoras.

[4]) In vita M. Antonini c. 7 coll. v. Veri c. 4.

σέφοις: ex quibus concludunt non Commodum filium sed Verum fratrem hic intelligi. Contendunt enim Armeniacum nunquam appellatum esse Commodum, bene tamen Verum. Nam constare ex Capitolino, postquam eius duces Armeniam occupassent, ipsi nomen Armeniaci acquisitum esse, quod dein cum Marco Aurelio Romae tum agenti sit communicatum [5]). Armeniaci titulum suscepit Verus a. 163 p. Chr., Marcus a. 164. Paullo post additus est titulus Parthici, qui comparet primum in Marci tribunatu XX. a. 166. Utroque titulo et Armeniaci et Parthici usus est Marcus quoad frater vixit, h. e. ad annum usque 169 [6]). Tum fratri mortuo hos titulos velut proprios permisit, se autem Germanicum appellavit [7]), eodemque titulo Commodus filius insignitus est [8]): qui quovis tempore abstinuit nomine Armeniaci. Quapropter Tentzelius et Mommsenus facili emendatione pro Ἀρμενιακοῖς censuerunt Γερμανικοῖς legendum esse, id quod optime patri filioque congruit [9]). Quamquam haud audeo equidem mutare. Fortassis enim ista scriptura minus apta non a librariis profecta est, sed ab ipso Athenagora. Iam sagacissimus Tillemontius ait:

---

5) Vit. M. Anton. c. 9: „Gestae sunt res in Armenia prospere per Statium Priscum Artaxatis captis, delatumque Armeniacum nomen utrique principum, quod Marcus per verecundiam primo recusavit, postea tamen recepit". Plenius idem in Vero c. 7: „Parthicum bellum Statius Priscus et Avidius Cassius et Martius Verus per quadriennium confecerunt, ita ut Babylonem et Mediam pervenirent et Armeniam vindicarent, partumque est ipsi nomen Armeniaci Parthici Medici, quod etiam Marco Romae agenti delatum est".

6) J. Eckhel Doctrina numorum vett. Vol. VII (Vindob. 1797. 4) p. 72.

7) Capitol. in M. Anton. c. 12. In numis Germanicus appellatur inde ab anno 172, prius vero in tabulis marmoreis. Cfr. Eckhel p. 59 et J. Gruterus Corp. inscriptt. T. I (Amst. 1707. Fol.) p. CCLX. n. 1.

8) Teste Lampridio in vita Commodi c. 11: „Appellatus Germanicus idibus Herculeis, Maximo et Orphito coss." h. e. XV. Oct. a. c. 925 = p. Chr. 172. Cf. Eckhel p. 102.

9) Integra hic afferam verba doctissimi Mommsen: „M. Aurel führte den Titel Armeniacus nur 164—169, den Titel Sarmaticus seit dem J. 176. So ungeschickt also dieses Armeniacus ist, so auffallend und unverträglich ist das Fehlen des bei Vater und Sohn ganz constanten Titels Germanicus, und ich zweifle nicht dass der Schreiber für Ἀρμενιακοῖς entweder schrieb oder schreiben wollte Γερμα-

„Nous ne voyons rien q'on puisse opposer à cela, sinon q'on ne donne point à Commode le titre d'Arménienque et que M. Aurèle le quitta lorsqu'il prit celui de Germanique. Mais l'ayant eu une fois, il n'est point étrange q'on ait continué à le luy donner, quoiqu'il ne le prist pas luy mesme". Neque est opus cum Moshemio Ἀρμενιακῷ pro Ἀρμενιακοῖς scribere. Quod enim de pluribus loquatur Athenagoras, id offensionis nihil habet. Videlicet Commodus salutatur Armeniacus a Nostro in concinnitatis gratiam propter parentem, cui titulus debetur; nequaquam poterat fieri quin utrique hoc nominis daret, quum utrumque in inscriptione coniungeret. Alterum nomen, quo imperatores ab Athenagora appellantur, est Sarmatici, contra quod nihil potest in medium proferri. Nam eo nunquam insignitus fuit Verus: quum bellum Sarmaticum post ipsius mortem demum gestum sit. Adscivit illum titulum Marcus a. 176, et cum filio Commodo communicavit, Quadis superatis qui cum Marcomanis Vandalis Suevis appellatione Sarmatarum comprehenduntur [10]). Usus autem est Marcus titulis Germanici Sarmaticique coniunctis per sequens dumtaxat biennium, deinceps iis usque ad excessum in numis abstinuit; eodem anno 178 desierunt inscribi numis Commodi: at constanter inhaeserunt marmoribus [11]). Illud quum perspexissent adversarii, id quod obstabat vi in partes suas traxerunt, ita quidem, ut cum Dodwello et Pagio ex Σαρματικοῖς efficerent Παρθικοῖς. „Quorsum vero delaberemur, si eo usque audacia nostra procederet ut quaecumque nobis in auctoribus antiquis displicerent pro lubitu vel delere vel mutare vellemus?" Restat nomen Philosophi, quod qui Lucio Vero inscriptam Apolo-

νικοῖς. Zum Beweise nur ein Auszug aus Commodus' Grabschrift (Orelli n. 887):

Imperatori Caesari Divi Marci Antonini Pii Germanici Sarmatici Filio ... L. Aelio Aurelio Commodo Augusto Sarmatico Germanico Maximo Britannico.

Wird diese Aenderung vorgenommen, so ist die Inscription correct und fällt die Schrift danach zwischen 176, wo Commodus den Titel Sarmaticus erhielt, und 180, wo M. Aurel starb. Das τὸ δὲ μέγιστον φιλοσόφοις kann natürlich nur entschuldigt werden als eine individuelle Titulatur des Autors".

10) Capitol. l. c. c. 17: „Marcomanis etc. extinctis ... Romae cum Commodo, quem jam Caesarem fecerat, filio suo, triumphavit".

11) Cf. Eckhel p. 74. 136.

giam putant pro causa sua proferunt: quoniam illud Commodo, qui turpissimam vitam maximeque ab institutis philosophicis abhorrentem egerit, minime conveniat, Vero autem a Justino Mart. quoque tribuatur. At Verus num vitam gessit meliorem? Quodsi controversia componenda est ex vita, neutri certe competit titulus philosophi. Commodum quod attinet, possumus ad Pollucem provocare, qui eum „haeredem regni et sapientiae paternae" dicit [12]). Sed ista verba veremur ne adulationem sapiant. Quid? Philosophi titulus (pariter atque Armeniaci) proprie ad Marcum pertinet, et — id quod etiam contra Mommsenum monendum — cum Commodo hic communicatur quod Athenagoras ab initio utrumque imperatorem allocutus est.

Insuper tria adversarii proferunt sententiae suae argumenta: ea vera nostrae sententiae magis favent quam obstant.

Primum est quod Athenagoras c. 37 de Christianis ait: οἵτινες περὶ μὲν τῆς ἀρχῆς τῆς ὑμετέρας εὐχόμεθα ἵνα παῖς μὲν παρὰ πατρὸς κατὰ τὸ δικαιότατον διαδέχησθε τὴν βασιλείαν. Hoc votum Pagius contendit pronuntiari non potuisse, si Apologia Marco oblata fuisset filio regni iam participe, propterea quod Marcus alium filium non habuisset praeter Commodum, hic vero nullos haeredes. At illo tempore, quo Apologia conscripta est, Commodus (natus a. 161) iuvenis fuit. Neque dicit scriptor διαδέχηται, id quod Gesnerus coniecit legendum, sed fortius διαδέχησθε. Respicit enim futuros eiusdem domus imperatoriae successores: quocirca antea habet generatim περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς ὑμετέρας, non speciatim περὶ ὑμῶν. Igitur, nulla certa persona iam intellecta, Christiani precari dicuntur ut imperium, semper a patre in filium translatum, in familia Antoninorum permaneat nec turbulentorum hominum consiliis huius familiae successio interrumpatur.

Alterum est quod Athenagoras verbis c. 1 ἡ σύμπασα οἰκουμένη τῇ ὑμετέρᾳ συνέσει βαθείας εἰρήνης ἀπολαύουσιν gratulatur imperatoribus de alta pace, qua iam imperium romanum fruatur. Id opinatur ad tempus Veri h. e. ad annum 168 pertinere Dodwellus. Quem Pagius peccati in anno admissi arguit, quoniam tum temporis bellum adversus Germanos

[12]) Onomast., dedicationis ad Commodum initio: ὦ παῖ πατρὸς ἀγαθοῦ, πατρῷόν ἐστί σοι κτῆμα κατ' ἴσον βασιλεία τε καὶ σοφία.



summo ardore gestum sit; quare annum 166 substituit, quo Verus finito bello Parthico pacem imperio reddiderit. Sed eodem anno ad bellum Marcomannicum iam priori anno coeptum se accinxit uterque imperator. Monuit Basnagius pacem nunquam fuisse restitutam Veri aetate sed tantummodo inducias factas. Quid igitur? Nullum tempus deprehendes magis ad istam gratulationem accommodatum, quam quo sub Commodo devictis Germanis et Sarmatis tranquillitas publica restituta est, id quod incidit in annum 176. Altissimam autem fuisse hanc pacem, nummus testatur apud Fr. Mediobarbum [13]: M. ANTONINVS. AVG. GERM. SARM. TR. P. XXX. In postica: PAX. AETERNA. AVG.

Tertium est quod Athenagoras de morte Peregrini Protei c. 26 verbis agit hisce: ὁ (scil. ἀνδριὰς) τοῦ Πρωτέως (τοῦτον δ'οὐκ ἀγνοεῖτε ῥίψαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ πῦρ περὶ τὴν 'Ολυμπίαν)... λέγεται χρηματίζειν. Quae Dodwellus et qui ab eo pendent ita interpretantur, ac si ipsa olympiade qua Apologia scripta est Proteus se concremaverit, h. e. Ol. 236. Quo tempore quum Verus imperitaverit, colligunt huic libellum suum apologeticum dedicasse Athenagoram. Sed errarunt viri eruditi; nam ista verba περὶ τὴν 'Ολυμπίαν neutiquam spatium quattuor annorum (ὀλυμπιάδα) designant, sed capienda sunt de Olympia vico, ad quem in ludis olympicis Proteus vivum se in ignem coniecit. Si de temporis spatio loqui voluisset scriptor, scribere debebat κατὰ τὴν ὀλυμπιάδα ταύτην.

Jam afferamus quae nostram firmant sententiam. Athenagoras, imperium coeleste cum terreno comparans, dicit c. 18: Ἔχοιτε ἀφ' ἑαυτῶν καὶ τὴν ἐπουράνιον βασιλείαν ἐξετάζειν· ὡς γὰρ ὑμῖν πατρὶ καὶ υἱῷ πάντα κεχείρωται, ἄνωθεν τὴν βασιλείαν εἰληφόσιν (βασιλέως γὰρ ψυχὴ ἐν χειρὶ θεοῦ, φησὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα), οὕτως ἑνὶ τῷ θεῷ καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ υἱῷ νοουμένῳ ἀμερίστῳ πάντα ὑποτέτακται. Quibus haec imperatoribus melius conveniunt quam Marco ac filio Commodo? Ad Verum, qui per adoptionem frater Marci erat, non quadrant. Conatur quidem Pagius istum locum in suam trahere causam, quoniam Verus gener Marci fuit [14]. At incongruum foret deum patrem cum socero et dei filium cum genero conferre! Certe

[13]) Imperatt. roman. numismata (Mediol. 1730. Fol.) p. 225.
[14]) Capitol. in Vero c. 2.

Athenagoras hac ratione gentilibus occasionem dedisset inepta de Christo dei filio cogitandi.

Qui ad Marcum et Verum inscriptionem referunt, Pagius Clericus Oudinus, Apologiam in annum 166 collocant, van Hoven in a. 167, Dodwellus in a. 168. Caeteri, qui Marco et Commodo illam inscriptionem vindicant, vel anno 176 ut Tentzelius Basnagius Maranus, vel a. 178 ut Dupinus, vel a. 179 ut Petrus Baronius Halloixius, vel a. 180 ut Grotius [15]), vel a. 177 ut Miraeus [16]) Tillemontius Moshemius, librum adscribunt. Sane ad annum 177 pertinet, ut inprimis Moshemius demonstravit [17]). Supra iam observavimus, Sarmatici titulum, Marco et Commodo tributum, incepisse ab anno 176 eodemque anno summam pacem orbi romano redditam esse: quae anno demum 178 Germanis rursus turbantibus fracta est. Quid? Libellus inscriptus est Αὐτοκράτορσιν. Illo ipso anno 176, mense Novembri, cum patre Commodus imperator (αὐτοκράτωρ) appellatus est [18]). Accedunt duae rationes. 1. Athenagoras imperatores ita alloquitur, ac si Romae in palatio versentur. C. 16: οὐδὲ γὰρ οἱ πρὸς ὑμᾶς ἀφικνούμενοι ὑπήκοοι, παραλιπόντες ὑμᾶς τοὺς ἄρχοντας καὶ δεσπότας θεραπεύειν, παρ' ὧν ὧν ἂν δέοιντο καὶ τύχοιεν, ἐπὶ τὸ σεμνὸν τῆς καταγωγῆς ὑμῶν καταφεύγουσιν· ἀλλὰ τὴν μὲν βασιλικὴν ἑστίαν, τηνάλλως ἐντυχόντες αὐτῇ, θαυμάζουσι καλῶς ἠσκημένην, ὑμᾶς δὲ πάντα ἐν πᾶσιν ἄγουσι τῇ δόξῃ. Si in castris tum versati essent, ab urbanis rebus nullam petiisset comparationem. Quum igitur anno 178 (inde a die V. Aug.), teste Lampridio in vita Commodi, abessent ab urbe in Germania armis operam dantes, annus 177 Apologiae constituendus est. 2. Athenagoras servos dicit innocentis Christianorum vitae testes, quorum nemo unquam nefanda his obiecerit crimina. C. 35: καίτοι καὶ δοῦλοί εἰσιν ἡμῖν, τοῖς μὲν καὶ πλείους τοῖς δὲ ἐλάττους, οὓς οὐκ ἔστι λαθεῖν· ἀλλὰ

---

15) De verit. rel. chr. (Lugd. Bat. 1640) p. 154.

16) Biblioth. eccles. (Antv. 1639. Fol.) p. 180.

17) Quocum sentiunt Leyserus, Baumgartenus (Examen mirac. Legion. fulmin., Hal. 1740. 4., p. 72 sq.), Clarisseus, Niednerus (Gesch. d. christl. K., Lips. 1846, p. 206), alii.

18) Lampridius l. c.: „Cum patre imperator est appellatus V. Cal. Decembr. die, Pollione et Apro coss.“ h. e. 27. Nov. u. c. 929 = p. Chr. 176. Cf. Eckhel p. 137.

καὶ τούτων οὐδεὶς καθ' ἡμῶν τὰ τηλικαῦτα [scil. Θυέστεια δεῖπνα et Οἰδιποδείους μίξεις] οὐδὲ κατεψεύσατο. Quod fieri non potuisset, si post persecutionem Gallicam h. e. post annum 177 quo ea accidit [19]), demum scripsisset, quum istorum Gallicae ecclesiae malorum auctores essent servi. Quam in rem sic scribunt Lugdunenses et Viennenses apud Eusebium H. E. V. c. 1: Συνελαμβάνοντο δὲ καὶ ἐθνικοί τινες οἰκέται τῶν ἡμετέρων, ἐπεὶ δημοσίᾳ ἐκέλευσεν ὁ ἡγεμὼν ἀναζητεῖσθαι πάντας ἡμᾶς· οἳ καὶ κατ' ἐνέδραν τοῦ σατανᾶ, φοβηθέντες τὰς βασάνους ἃς τοὺς ἁγίους ἔβλεπον πάσχοντας, τῶν στρατιωτῶν ἐπὶ τοῦτο παρορμώντων αὐτοὺς κατεψεύσαντο ἡμῶν Θυέστεια δεῖπνα καὶ Οἰδιποδείους μίξεις κτλ.

[19]) Ut argumentis validissimis demonstravit Moshemius in Observatt. sacr. lib. I. c. 3. §. 40.

Druck von Carl Eyle in Wittenberg.





